تا اجتهاد

نشریهٔ تخصصی داخلی مدرسهٔ فقهی امام محمدباقر(ع) - سال اول - پیش‌شمارهٔ چهارم-پاییز ۱۳۹۱- ۲۰۰۰ تومان

قرآن سنت اجماع عقل

با آثار و گفتاری از:

آیت الله مظاهری

استاد گنجی

استاد شهیدی

استاد فاضلی

استاد محمدعلی انصاری

استاد مختاری

علیرضا اعلایی

سید عبدالحسین آل یاسین

محمد طاهرزاده

و مصطفی منتظری شاهرودی

با نوشتاری در موضوعات:

رؤیت هلال

فقه و انسان کامل

گفتگو دربارهٔ الموسوعة الفقهیة المیسرة

ملاقات آب قلیل با متنجس خالی از عین نجاست

بررسی وجوب پوشش وجه و کفّین

حفظ میراث حدیثی شیعه به وسیلهٔ ائمه(ع)



من از بودن این دو سه تا مدرسهٔ فقهی در قم، خیلی خوشحالم و خیلی هم برای این مدارس مخصوصاً مدرسهٔ آقای شبیری دعا کردم. دیگر تلاش و کوشش وظیفهٔ شماست. حداقل ۱۰ الی ۱۴ ساعت، راجع به فقه و اصول و آنچه فقه و اصول وابسته به آن است، به صورت عالی کار کنید. این در وضع فعلی لازم است. اگر نگوییم واجب عینی، می‌توانیم بگوییم لزومش خیلی بالاست.

باید در عمق جان شما تقوا و روح خدا ترسی حکم فرما باشد: اخلاق عملی.
باید دست شما را بگیرند تا بتوانید جلو بروید. بتوانید درخت رذالت را از دل بکنید، درخت فضیلت را به جای آن بکارید و بارور کنید. هم خودتان از میوهٔ آن استفاده کنید، هم دیگران. شاخه‌ای از شجرهٔ طیبهٔ قرآن بشوید.
باید دست لطف امام زمان ﷺ روی مدرسهٔ شما باشد و اگر بخواهید دست لطف امام زمان روی مدرسهٔ شما باشد، باید در این مدرسه نماز شب خوانده شود، آن هم به طور عالی. باید با قرآن و با توسل به ائمه ﷺ انس داشته باشید.
باید این سیاست بازی‌ها، غیبت و تهمت و شایعه، آن هم به نام دین در مدرسهٔ شما نباشد.

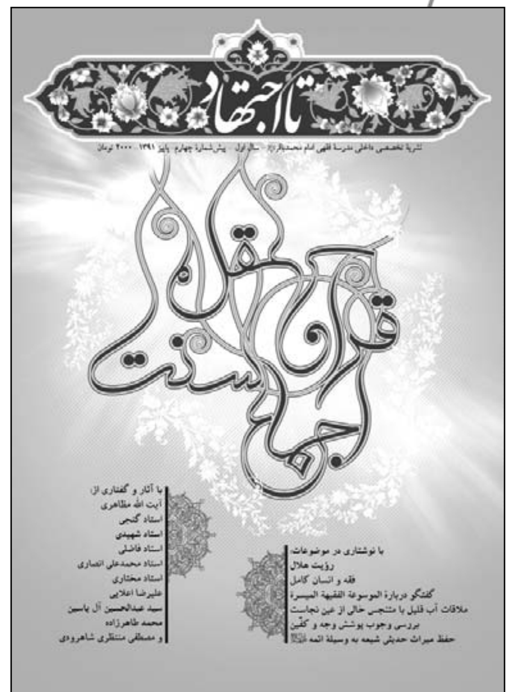
شما باید در فقه و اصول کتاب داشته باشید. تقریراتتان را بنویسید.
ما طلبه‌ها فکر می‌کنیم واجب یعنی نماز، مستحبش هم یعنی نماز شب. اینها باید باشد. شکی نیست: اما این نوشتن‌ها هم لازم است، واجب است.

نمی‌دانم و نمی‌توانم و نمی‌شود و اینها نباید در قاموس ما راه داشته باشد. اگر بخواهیم می‌شود، می‌توانیم. هم می‌توانیم و هم می‌شود و هم جامهٔ عمل می‌پوشد.

بیانات حضرت آیة الله العظمی مظاهری در دیدار با طلاب مدرسهٔ فقهی امام محمد باقر ﷺ

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست مطالب



فصل‌نامهٔ تخصصی تا اجتهاد
پیش شمارهٔ چهارم پاییز ۱۳۹۱

صاحب امتیاز: معاونت پژوهشی مدرسهٔ فقهی امام محمّد باقر 7

مدیر مسئول: حمیدرضا وکیلی. hr.vakili@gmail.com
سردبیر: سید حسن موسوی. hasan1162@yahoo.com
همکاران این شماره: داوود عابدی اردکانی، علیمراد مهاجری، سید محمّدحسین رکنی، مهدی روشنایی، محمّد عبداللهی، ابوالقاسم عسکری، محمّد شریفیان، محمّدحسین مخبریان.
آدرس: قم، خیابان شهدا، کوچهٔ ۱۹، بن بست ناصر، پلاک۲۲، مدرسهٔ فقهی امام محمّد باقر 7
تلفن دفتر مجله: ۷۷۴۴۵۷۵
پیام کوتاه: ۳۰۰۰۷۲۲۷۰۰۰۱۱۴
پست الکترونیک: taejtehad@mfeb.ir



سرمقاله

استاد سیدعلی شبیری

استاد سطح و مدیر مقطع خارج مدرسهٔ فقهی امام محمد باقر 7

حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ مَسْرُورٍ 2 قَالَ حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ عَمِّهِ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی عُمَيْرٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الْكَرْخِيِّ **عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ 7 أَنَّهُ قَالَ حَدِيثٌ تَدْرِيهِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ حَدِيثٍ تَرْوِيهِ وَ لَا يَكُونُ الرَّجُلُ مِنْكُمْ فَقِيهاً حَتَّى يَعْرِفَ مَعَارِيضَ كَلَامِنَا وَ إِنَّ الْكَلِمَةَ مِنْ كَلَامِنَا لَتَنْصَرِفُ عَلَى سَبْعِينَ وَجْهاً لَنَا مِنْ جَمِيعِهَا الْمَخْرَجُ.**[1]

یکی از ارکان و بلکه ستون فقرات اجتهاد فهم صحیح روایات ائمه معصومین : است. در استنباط احکام شرعی باید برای فهم مراد جدی از احادیث واصله تلاش شود، همانگونه که بسیاری از علمای گذشته چنین کرده‌اند. بسیاری از تلاش‌های آنها جهت معنا کردن صحیح روایات، جمع بین روایات و... بوده است، درس‌های خارج فقه برخی از گذشتگان بر اساس متون حدیثی بوده است .

صرف ابداع احتمال‌های گوناگون در احادیث ممکن است نشان‌دهندهٔ حدّت ذهن باشد، ولی نشانهٔ تامّی برای فقاهت افراد نیست. فقیه باید تمام سعی خود را به کار گیرد تا در بین احتمالات گوناگون مراد امام 7 را بیابد و تا جایی که صناعت فن اجازه می‌دهد روایات را از اجمال خارج سازد. و این خواسته‌ای است که ائمه معصومین : بر اساس روایتی که در صدر آورده شده است و دیگر روایات، از فقهاء انتظار دارند و بلکه اصل فقاهت را به آن وابسته کرده‌اند (البته اختصاص مقصود این روایت به احادیث تقیه‌ای از غیر آن، کم‌لطفی نسبت به این روایت شریف است.)

راویان این حدیث شریف همه توثیق خاص دارند به غیر از ابراهیم کرخی که او مروی عنه صفوان بن یحیی و ابن ابی‌عمیر است، علاوه بر این شخص بزرگواری همچون حسن بن محبوب از وی اکثار روایت دارد. نیز هیچ قدحی در کتب رجالی نسبت به او وارد نشده است. علاوه بر اثبات صحت سند، این روایت شریف مؤیدات مضمونی زیادی نیز دارد که در این مختصر نمی‌گنجد.

شرطِ لازم برای شناخت «معاریض کلام» ائمه : احاطه بر مجموع فرمایش‌های آن بزرگواران است. امری که متأسفانه در نظام آموزشی کنونی حوزه‌های علمیه به آن توجه کافی نشده است. سال‌ها طلاب در درس خارج فقه شرکت می‌کنند، ولی مطالعات حدیثی آنها تنها همان روایاتی است که استادان در درس مطرح می‌کنند.

البته به دلیل گستردگی و حجم زیاد احادیث، نظام آموزشی تا حدی می‌تواند این نقیصه را جبران کند. ولی انجام این مهم به صورت دستوری ممکن نیست. باید جوّ عمومی حوزه به گونه‌ای باشد که حدیث‌خوانی و فعالیت‌های حدیثی به عنوان یک فعالیت بسیار مهم برای طلاب به شمار آید؛ همان‌گونه که ختم قرآن یک ارزش است و بسیاری از مؤمنین به آن پایبند می‌باشند، دوره کردن جوامع حدیثی برای طلاب باید چنین مکانتی پیدا کند.

مدرسه فقهی امام محمد باقر 7 به نوبه خود برای جبران این ضعف با استفاده از تجربیّات متخصّصان، طرح جامع علم حدیث جهت دانش پژوهشان فقهی را تدوین و طلاب خود را ملزم به اجرای آن کرده است. ولی همانطور که گفته شد، چارهٔ اساسی ایجاد فضای حدیثی در حوزه‌های علمیه است. به نظر می‌رسد که توصیهٔ بزرگان و اساتید به طلاب و تشویق و ترغیب آنها به حدیث‌خوانی و فعالیت‌های حدیثی و مهم‌تر از همه ترویج عملی اساتید به وسیلهٔ سبک تدریس خود می‌تواند در ایجاد چنین فضایی مؤثر باشد.

«تا اجتهاد» نیز یکی از اولویت‌های مهم خود را در این راستا تعریف کرده است و امیدواریم که بتوانیم از عهده این مهم برآییم و در این راه با استمداد از همهٔ صاحب نظران، طلاب و اساتید، از مقالات، طرح‌ها و نوشته‌هایی که در رسیدن به هدف مزبور کمک می‌کند استقبال می‌کنیم.

۱. معانی الاخبار، ص ۲.



پژوهش اصولی

استاد گنجی

استاد درس خارج فقه و اصول حوزهٔ علمیهٔ قم
استاد راهنمای درس خارج مدرسهٔ فقهی امام محمد باقر 7

اشتراک الاحکام بین العالم والجاهل

المدخل

ان مسألة بطلان التصويب و اشتراک الاحكام بين العالم و الجاهل من مسائل المذكورة فى الكتب الكلامية وكذلک الكتب الاصولية من زمن الشيخ الطوسى الى الآن وادعى الاجماع بل الضرورة عليه؛ بل عد من مختصات المذهب واقيم البرهان عليه حتى صار التصويب محال عند العقل والاشتراک بديهى مسلم.

ولكن المتأخرين من الاصوليين شككوا فى هذا الامر وناقشوا فى الادلّة التى اقيمت عليه ومال بعضهم الى التصويب.

وفى هذا المختصر بنى سيد الاستاذ دام ظله على بيان الادلّة –غير الدور الذى هو واضح البطلان – بنحو الاجمال يعنى الاجماع والضرورة، الاخبار المتواترة، اخبار الاحتياط، اخبار وجوب التعلم و حديث الرفع. ثم ناقش فى هذه الادلّة غير الاخير منها و مال الى الاشتراک لكن الاشتراک عنده ليس من المسلمات كماهو مذهب مشهور الاصوليين.

واليک نص عبارة الاستاذ:

قال السید البروجردی 1 فی بحث الاجزاء:
انه قد اشتهر بین الفقهاء و الاصولیین ان بطلان التصویب اجماعی و لکن لایغرّنک هذه الشهرة، بل علیک بمراجعة تاریخ مسألة التخطئة و التصویب حتی یتبین لک انها مسئلة عقلیة لا شرعیة تعبدیة یستند فیها الی الاجماع، و ان الاجماع المدعی فیها هو الإجماع المتکلمین من الامامیة بما هم متکلمون، لا اجماع الفقهاء و المحدثین...

و لقد اجاد فیما افاد، و لعل المتکلمین کانوا بصدد ردّ بناء العامة حیث یدّعون اصابة کل اصحاب النبی 6 للواقع، فهم انکروا علیهم، و قالوا: ان الحق واحد و المصیب الیه کذلک

قال السید البروجردی 1 فی بحث الاجزاء:

> انه قد اشتهر بین الفقهاء و الاصولیین ان بطلان التصویب اجماعی و لکن لایغرّنک هذه الشهرة، بل علیک بمراجعة تاریخ مسألة التخطئة و التصویب حتی یتبین لک انها مسئلة عقلیة لا شرعیة تعبدیة یستند فیها الی الاجماع، و ان الاجماع المدعی فیها هو الإجماع المتکلمین من الامامیة بما هم متکلمون، لا اجماع الفقهاء و المحدثین...

الی ما نقله عن الشیخ الطوسی 1 فی کتاب العدة، و حاصله: ان المتکلمین من الفرقة المحقة من المتقدمین و المتأخرین کلهم اجمعوا علی ان اصحاب الصواب فرقة واحدة و الباقون مخطئون، انتهی.

و قال:

> و هذا الکلام شاهد علی ما قلناه من کون الاجماع، اجماع المتکلمین لا المحدثین و الفقهاء[1].

و لقد اجاد فیما افاد، و لعل المتکلمین کانوا بصدد ردّ بناء العامة حیث یدّعون اصابة کل اصحاب النبی 6 للواقع، فهم انکروا علیهم، و قالوا: ان الحق واحد و المصیب الیه کذلک، فلا مجال لدعوی کون کل صحابی مصیباً حتی معاویة (لعنة الله علیه) و علی 7 معاً!

ثمّ انّ الشیخ الانصاری 1 ادّعی تواتر الاخبار علی الاشتراک، بینما انّه لیس فی الاخبار خبر مفاده الاشتراک فضلا عن الاخبار المتواترة، قال المحقق النائینی 1 :

> و نحن و ان لم نعثر علی تلک الادلة سوی بعض اخبار الآحاد التی ذکرها صاحب الحدائق 1 فی مقدمات کتابه الا انّ الظاهر، قیام الاجماع بل الضرورة علی ذلک.[2]

و نحن لم نعثر من الاخبار الدالة علی الاشتراک الا اخبار الاحتیاط التی جعلها السید الخویی 1 قرینة خارجیة علی تعیین مدلول حدیث الرفع، قال:

انّ الرفع فی حدیث الرفع بالنسبة الی ما لایعلمون ظاهری لا واقعی، و ذلک للقرینة الداخلیة و الخارج:

اما الداخلیة التی قد یعبر عنها بمناسبة الحکم و الموضوع فهی ان نفس التعبیر بما لایعلم یدل علی ان فی الواقع شیئا لانعلمه، اذ الشک کالعلم بالشیئ متفرع علی وجوده و لو کان المرفوع وجوده الواقعی بمجرد الجهل به لکان الجهل به مساوقاً للعلم بعدمه کما هو ظاهر الی ان قال فی ضمن بیان القرینة الخارجیة:

> و ایضاً لا اشکال فی حسن الاحتیاط، و لو کان المراد من الرفع هو الرفع الواقعی لم یبق مورد للاحتیاط کما هو ظاهر [3].

و لکن لایتم الاستدلال لا بحدیث الرفع و لا بما ورد فی وجوب التعلم و لا بالاخبار الدالة علی حسن الاحتیاط:

اما الاول فلان دعوائنا هو اطلاق الجعل الاولی کما بالنسبة الی سائر الفقرات، فاذا طرأ الجهل اعتبر الشارع عدم ذلک الحکم ثانیاً، و لایلزم من ذلک مساوقة الجهل بالحکم للعلم بعدمه، کما لاینافی ذلک مسألة فرعیة الشیئ للمشکوک، فان الحاکم و المعتبر یعتبر الحکم علی نحو الاطلاق اولاً، و ذلک لاجل استحالة التقیید و الاهمال، أو لکونهما امرین غیر عقلائیین فی مقام التقنین، ثم یفرض الشک به و یعتبر عدمه فی ظرف الشک و الجهل به، و لا محذور فیه، امّا من جهة الفرعیة فواضحة، و امّا من جهة مساوقة الجهل بالحکم، للعلم بعدمه فلانّ الجهل به لم یستلزم العلم بالعدم بل انما استلزم جعل العدم فیعلم المکلف بعد العلم بهذا الجعل عدم التکلیف، و لا محذور فیه.

و هکذا بناء علی مسلک المحقق النائینی 1 حیث ذهب الی إهمال الاحکام الواقعیة، فانّ متعلق العلم حینئذ هو الحکم المهمل الثابت مع قطع النظر عن العلم به، فلایلزم محذور، بل و هکذا الامر بناء علی مسلک صاحب

---

۱. نهایة الأصول، ج۱، ص ۱۵۱.
۲. فوائد الاصول، ج۳، ص ۱۲.
۳. مصباح الاصول، ج۱، ص ۲۵۷.

انّ الشیخ الانصاری 1 ادّعی تواتر الاخبار علی الاشتراک، بینما انّه لیس فی الاخبار خبر مفاده الاشتراک فضلا عن الاخبار المتواترة، قال المحقق النائینی 1 : و نحن و ان لم نعثر علی تلک الادلة سوی بعض اخبار الآحاد التی ذکرها صاحب الحدائق 1 فی مقدمات کتابه الا انّ الظاهر، قیام الاجماع بل الضرورة علی ذلک. و نحن لم نعثر من الاخبار الدالة علی الاشتراک الا اخبار الاحتیاط التی جعلها السید الخویی 1 قرینة خارجیة علی تعیین مدلول حدیث الرفع.

شمول الحکم للجاهل به انّما هو بالإطلاق، و من الواضح انّه خفیف المؤونة، و لایتحمّل الجاعل کلفة حتی یقال: انّه بالنسبة الی مورد کذائی لغو لااثر له، فانّ عدم ترتب الاثر علیه احیانا غیر ضائر بعد ثبوت الاثر له فی کثیر من الاحیان.

الکفایة 1 حیث ذهب الی التفکیک بین الحکم الإنشائی و الحکم الفعلی، فله ان یدعی انّ المتعلق للعلم هو الحکم الإنشائی فهو بالعلم یصیر فعلیا من دون لزوم محذور فی البین.

و من ذلک یظهر الجواب عن اَخبار وجوب التعلم، فانّ الظاهر منها ثبوت حکم فی الواقع مع قطع النظر عن العلم به، ولکنّه لایستدعی ثبوت الحکم الفعلی فی حق الجاهل ایضا، لا علی ما اخترناه و لا علی مسلک صاحب الکفایة و المحقق النائینی 0 .

هذا؛ و الانصاف انّ المنسبق من مثل قوله: **رفع ما لایعلمون**، هو رفع المسئولیة عن الواقع الموجود المجهول و انّه بصدد بیان المعذریة عنه لا لتقیید الاحکام الواقعیة، فانّ هذا الحمل خلاف الظاهر المنسبق من هذا العنوان الذی صار موضوعا للرفع، و لذا یکون الرفع ظاهریا لا واقعیا، و هکذا ما ورد فی لزوم التعلم، فانّ المتفاهم منها عرفا ثبوت حکم فعلی مع قطع النظر عن العلم، فهو الذی یتعلمه المتعلم من دون حدوث تغیّر فی ناحیته من جهة العلم به، فما ذهب الیه السید الخوئی 1 تامّ لکن لا بالقوّة التی ادّعاها، و علیه فلایبعد اشتراک الاحکام بین العالم و الجاهل.

و اما اخبار الاحتیاط:

• **فاولاً** ان مدالیلها هو حسنه و لو لاجل التحفظ علی الملاکات او لتعوّد المکلف و اقتداره علی ترک ما علمت حرمته و امتثال ما علم وجوبه کما یستظهر ذلک من بعض تلک الاخبار[4] و علیه لو کان الرفع واقعیاً لما یلزم عدم المورد للاحتیاط، و لا اقل من احتمال ذلک، فلا مجال للاستدلال بها علی ثبوت الاحکام فی حق الجاهل ایضا.

• **و ثانیاً** یمکن ان یقال: ان حسن الاحتیاط و الندب الیه انّما هو لاجل التحفظ علی الحکم الا نشائی الذی انشأ اولاً، فانه و ان لم یجب امتثاله واقعا لرفعه بنحو اللزوم کما هو مقتضی حدیث الرفع و لکن یستحب امتثاله واقعا، و لاجل ذلک استحب الاحتیاط تحفظا علی الموافقة و امتثال ذلک الحکم الانشائی، اللهم الا ان یستبعد ذلک، فانّ الترغیب الی الاحتیاط ظاهر الی الترغیب الی حفظ الاحکام الفعلیة لا الإنشائیة التی لا امتثال لها و لا عصیان، فتأمّل.

هذا؛ **و ربّما یتوهّم** انّ بقاء الحکم الواقعی فی ظرف الجهل لغو ربّما لایترتب علیه اثر حتی الاحتیاط، کما إذا کان المکلف قاطعا بعدم الحکم الواقعی و شاکا فی حکم آخر لیس مطابقا للواقع، فانه لا مجال حینئذ لتوجیه الامر بالاحتیاط الیه کی یتحفظ علی الواقع المتحصل، بل ربما لایقدر علی الاحتیاط، کما إذا قامت الحجة الشرعیة علی الوجوب بینما ان الحکم الواقعی هی الحرمة، و الامر فی باب العبادات کذلک، کلما إذا اعتقد المکلف عدم مشروعیته واقعا فانه لایقدر علی الاحتیاط حینئذ، لکونه من التشریع المحرم؛ و علیه فیلغو بقاء الحکم الواقعی علی حاله و لو فی الجملة فی بعض الموارد.

و هذا التوهّم باطل، إذ شمول الحکم للجاهل به انّما هو بالإطلاق، و من الواضح انّه خفیف المؤونة، و لایتحمّل الجاعل کلفة حتی یقال: انّه بالنسبة الی مورد کذائی لغو لا اثر له، فانّ عدم ترتب الاثر علیه احیانا غیر ضائر بعد ثبوت الاثر له فی کثیر من الاحیان.

فهرس المآخذ

١. *نهایه الأصول*، بروجردی، حسین، تقریرات منتظری، حسین علی، نشر تفکر، تهران، چاپ اول.

٢. *مصباح الأصول* (طبع قدیم)، خویی، ابوالقاسم، تقریرات واعظ حسینی بهسودی، محمد سرور، کتابفروشی داوری، قم.

٣. *من لا یحضره الفقیه*، شیخ صدوق، ٤ جلد، انتشارات جامعه مدرسین قم، ١٤١٣ هجری قمری.

٤. *فوائد الأصول*، نائینی، محمد حسین، تقریرات کاظمی خراسانی، محمد علی، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

٤. فهو: فَمَنْ تَرَكَ مَا اشْتَبَهَ عَلَيْهِ مِنَ الْإِثْمِ فَهُوَ لِمَا اسْتَبَانَ لَهُ أَتْرَكُ: من لا یحضره الفقیه؛ ج٤، ص ٧٥.



پژوهش فقهی

استاد شهـیدی پور*

استاد درس خارج فقه و اصول حوزهٔ علمیهٔ قم
استاد راهنمای درس خارج مدرسهٔ فقهی امام محمد باقر 7

* این مقاله به قلم فاضل ارجمند جناب آقای مصطفی درّی از مباحث درس خارج فقه استاد شهیدی پور استخراج شده و به اصلاح و تأیید استاد رسیده است.

لزوم رؤیة الهلال بالعین المجردة

هذا لايعنى أن الهلال يمكن رؤيته بالعين المسلحة بعد مضى ساعات معينة من خروج القمر عن حالة التقارن، حيث يختلف ذلک باختلاف حالات القمر، و ذلک لأن درجة قرب القمر إلى الأرض و الشمس تكون فى تزايد و تناقص، فللقمر حركة أخرى غير الحركة الانتقالية حول الأرض، فربما يقرب إلى الأرض و يكون الهلال كبيرا، فهذه الجهة قد توثر فى امكان رؤيته فى غروب اليوم التاسع والعشرين من الشهر، كما أن قرب القمر من خط الاستواء او انحرافه الى جهة نصف الكرة الشمالية او الجنوبية موثر فى امكان ذلک وعدمه؛ وكذا اقتراب القمر حال غروب الشمس الى المكان الذى تغرب فيه الشمس، فانه كلما اقترب منه صعبت رويته.

المدخل

إن البحث عن كفاية الرؤية بالعين المسلّحة فى إثبات الهلال أو لزوم الرؤية بالمجرّدة لإثباته، لمّا يكون من المباحث المستحدثة أخيرا فيحتاج إلى تعريف الموضوع قبل البحث عن أدلّة المثبتين و النافين. و لذا يبحث فى بداية الرسالة عن تعريف الهلال و كيفية تكوّنه و أطواره و البحوث التى يطرح فى علم النجوم حوله. ثم بعد توضيح ذلک و عرفان الموضوع، يذكر أدلّة القائلين بكفاية الرؤية بالعين المسلّحة فى إثبات الهلال ضمن مبحثين: **الأوّل:** مقتضى الدليل اللفظى و **الثانى:** مقتضى الأصل العملى. ثم يذكر فى خلال البحثين النقود التى ترد على هذا المسلک. أما أدلّة النافين الذين يقولون بلزوم الرؤية بالعين المجرّدة لإثبات الهلال فيعرف من خلال الإيرادات التى يرد على مسلک كفاية الرؤية بالعين المسلّحة. و فى الختام حيث ترد على هذا المسلک إيرادات عديدة نلتزم بعدم كفايتها و لزوم الرؤية بالعين المجرّدة لإثبات الهلال بمقتضى الدليل اللفظى و الأصل العملى كليهما.

إن البحث عن الهلال وطرق إثباته كانت محطا لآراء الفقهاء وأنظارهم، لكن الذى وقع البحث عنه حديثا بين الفقهاء – إضافة إلى المباحث السابقة – هو البحث عن كفاية روية الهلال بالعين المسلحة وعدم كفايته، فمشهور المعاصرين ذهبوا إلى عدم الكفاية، ولزوم قابليته للروية بالعين المجردّة ولكن اختار جمع من الاعلام كفاية رويته بالعين المسلحة.

ولاجل توضيح البحث نذكر أوّلا كلاما مختصرا حول كيفية تشكل الهلال.

مقدمة حول الهلال

إن من مصطلحات علم النجوم، *الشهر النجومى* و *الشهر الهلالى*.

أما النجومى فالمراد منه زمن حركة القمر حول الارض، و مدته سبعة و عشرون يوما و سبع ساعات و ثلاث و أربعون دقيقة و خمس و عشرون ثانية، ومن المعلوم أنه لاحركة وضعية للقمر حول نفسه، وعليه فلايرى الطرف الآخر من القمر أبدا، بل يرى دائما نفس الطرف الذى يكون مقابل الأرض، فله حركة انتقالية حول الأرض فقط و بها يحصل الشهر النجومى.

و أما الهلالى فمدته تسعة و عشرون يوما و اثنتا عشر ساعة و أربع و أربعون دقيقة، و ذلک لانه لما كان ضوء القمر لأجل انعكاس ضوء الشمس عليه، ومن المعلوم ان الأرض تدور حول الشمس بالحركة الانتقالية، فمن جهة عدم بقاء الأرض فى نقطة واحدة تزيد مدة دوران القمر حول الأرض حتى يصل إلى الزاوية التى ينعكس فيها ضوء الشمس الواقع على القمر إلى الأرض ويظهر الهلال لأهل الأرض، وتقدّر هذه المدة بما يزيد على اليومين بساعات، فيكون الشهر الهلالى تسعة وعشرين يوما واثنتى عشرة ساعة واربع واربعين دقيقة.

و عليه ففى بداية الشهر الهلالى يكون القمر بين الارض و الشمس و يكون الطرف الآخر منه مضيئا بنور الشمس، و الطرف الذى يقابل الأرض من القمر يكون مظلما، و هذا ما يسمى بحالة *التقارن*، فعندئذ ترى الشمس و لكن لايرى القمر بسبب ظلمته، و تكون الأرض عادة فوق ظل القمر أو تحته، و قد تقع اتفاقا فى ظل القمر فيحصل الكسوف.

و على أيّ حال فكلما يبعد القمر عن الشمس و يخرج عن ظلها، يرى هلاله لأهل الأرض اكثر، ففى الزمان الأول يرى الهلال بالتلسكوب ونحوه و بعده يرى بالعين المجرّدة، ثم يبعد حتى يصل الى مرتبة يرى ربع القمر و هذا ما يسمى بـ*التربيع* أى ليلة السابع من الشهر، و تكون زاوية الهلال فى أوّل الشهر إلى الغرب، ثم يزيد الهلال إلى أن يصل القمر إلى ظهر الأرض، و فى هذا الزمان يكون الطرف المواجه للأرض مضيئا بتمامه، و هذا ما يسمى بـ*البدر*، و فى هذا الزمان اذا وقع القمر فى ظلّ الأرض بحيث لايصل

> **و قد يستشهد على كفاية الروية بالعين المسلحة، حرمة رؤية الأجنبية بالتلسكوب، فانها حرام بلا اشكال، و كذا لاريب فى كفاية شهادة البينة على واقعة استنادا إلى رؤيتها بالتلسكوب.**

ضوء الشمس إلى القمر، حصل الخسوف، و بهذا يحدث الخسوف دائما فى أيام البدر، كما أن الكسوف دائما فى أيام المحاق، ثم يتحرک القمر إلى أن تصير زاوية الهلال إلى الشرق و يدخل فى المحاق.

و لكن هذا لايعنى أن الهلال يمكن رؤيته بالعين المسلحة بعد مضىّ ساعات معينة من خروج القمر عن حالة التقارن، حيث يختلف ذلک باختلاف حالات القمر، و ذلک لأن درجة قرب القمر من الأرض و الشمس تكون فى تزايد و تناقص، فللقمر حركة أخرى غير الحركة الانتقالية حول الأرض، فربما يقرب من الأرض و يكون الهلال كبيرا، فهذه الجهة قد توثر فى امكان رؤيته فى غروب اليوم التاسع والعشرين من الشهر، كما أن قرب القمر من خط الاستواء او انحرافه الى جهة نصف الكرة الشمالية او الجنوبية موثر فى امكان ذلک وعدمه؛ وكذا اقتراب القمر حال غروب الشمس الى المكان الذى تغرب فيه الشمس، فانه كلما اقترب منه صعبت رويته.

ثم لايخفى انه من البعيد ان تكون للرؤية موضوعية عند المسلكين، حيث إن الموضوعية خلاف ظاهر عنوان الروية التى يتبادر منها الطريقية، كعنوان العلم والتبين، خاصة بعد ورود خطابات اخرى تستأنس منها كون موضوع الحكم الشرعى بوجوب الصوم واقع الشهر الذى تكون بدايته عرفا قابلية الهلال للروية وان لم ير فعلا لمانع كالغيم ونحوه؛ وعليه فالروية طريق الى موضوع الحكم الشرعى على كلا المسلكين، وانما الاختلاف فى ان الموضوع قابلية الرؤية بالعين العادية كما عليه المشهور، او ان الموضوع قابلية الرؤية بالعين المسلحة؛ وينبغى الكلام اولا عن مقتضى الدليل اللفظى ثم عن مقتضى الاصل العملى.

مقتضى الدليل اللفظى

هنا نذكر بداية، ما يمكن ان يستدل به على مسلک كفاية الرؤية بالعين المسلحة لإثبات الهلال، الذى اختاره جماعة من المعاصرين و الإيرادات التى يورد عليه، ثم لنأخذ بالنقد عليها. و لايخفى أن الإيرادات التى نوردها على هذا المسلک تكوّن فى الحقيقة أدلّتنا على إثبات ما ندّعيه من عدم كفاية الرؤية بالعين المسلّحة لإثبات الهلال و لزوم إثباتها بالرؤية بالعين المجرّدة.

أما ما استدل أو يمكن أن يستدل بها على مسلک كفاية الرؤية بالعين المجردة لإثبات الهلال، فهو عدة امور:

أدلة القائلين بثبوت الهلال بالرؤية بالعين المسلحة

الدليل الأوّل للقول بكفاية الروية بالعين المسلحة

إن اطلاق ما دل على ثبوت الشهر بروية الهلال كقوله «اذا رأيتم الهلال فصوموا و اذا رأيتموه فافطروا»[1] شامل عرفا للروية بالعين المسلحة، حيث ان العرف يقول بانّى رأيت الهلال وراء التلسكوب، وكون المتعارف فى زمن الائمة : رؤية الهلال بالعين غير المسلحة لايوجب الانصراف، لانه قضية حقيقية، فهذا نظير تعارف قطع المسافة فى الأزمنة السابقة بالمشى او الركوب على الدواب، فإنه لايوجب انصراف دليل وجوب القصر عند قطع ثمانية فراسخ إلى السير المتعارف فى ذلک الزمان، بل السير بالسيارة أيضا مشمول لإطلاق دليل القصر.

ويستشهد على كفاية الروية بالعين المسلحة، حرمة رؤية الأجنبية بالتلسكوب، فانها حرام بلا اشكال، و كذا لاريب فى كفاية شهادة البينة على واقعة استنادا إلى رؤيتها بالتلسكوب.

هذا وقد يورد على هذا الوجه بعدة ايرادات:

الايراد الاول

ان ما دل على انه اذا رئى الهلال فيجب الصوم مثلا منصرف الى المتعارف الذى هو الرؤية بالعين العادية، وقد تداول فى الفقه القول بان موضوع الاحكام منصرف الى المتعارف، ثم عدّ شواهد عليه:

فمنها: ما ذكروا فى الوضوء، من ان كون حد الوجه ما دارت عليه الابهام والوسطى ناظر الى المتعارف، فغير مستوى الخلقة من جهة كبر وجهه أو صغره، أو لطول الأصابع أو قصرها يراعى ما هو المتعارف.

---

۱. الشيخ حر العاملى، وسائل الشيعة، ج ۱۰، ص ۲۵۲، أبواب شهر رمضان، الباب ۳، الحديث ۲.

واما الاستشهاد بالدم الصغير الذی لایری الا بالعین المسلحة، فقد یقال ان وجه الالتزام بعدم منجسیته هو ان السیرة المتعارفة فی زمن الشارع هو تطهیر اللباس او الجسد من الدم بالمقدار المتعارف، ای بمقدار یذهب المقدار المحسوس من عین النجاسة، وان بقی الریح او اللون، ومن المعلوم ان وجود اثر النجاسة یلازم وجود عینها بالدقة العقلیة، ویمکن رؤیتها بالعین المسلحة، لکن السیرة قامت علی کفایة ازالة عین النجاسة بنحو لایری بالعین العادیة، وقد وردت فی الروایات انه لایعبأ بلون النجاسة.

ومنها: ما ذکروه فی تحدید الکرّ بالشبر، من انه ناظر الی الشبر المتعارف.

ومنها: ما ذکروه من کون تحدید الفاصل بین الامام والمأموم فی صلاة الجماعة بالقدم، ناظر الی القدم المتعارف.

ومنها: ان کثیرا من الفقهاء یقولون بان اوقات الصلاة والصوم بالنسبة الی صلاة المقیمین فی القطب تحتسب علی البلاد المتعارفة.

ومنها: ان خفاء الجدران والأذان فی مورد صلاة المسافر یحاسب علی حد العین المتعارفة والاذان المتعارف.

ومنها: انه یعتبر ان یکون الجلد فی حد الزنا ونحوه علی نحو المتعارف، ای لایکون عنیفا ولاخفیفا بل یلزم رعایة المتعارف.

ومنها: انه یعتبر فی الدم الموضوع للنجاسة ان لایکون صغیرا بحیث لایری الا بالتلسکوب، بل یکتفی بعدم رؤیتها بالعین العادیة.

ومنها: کفایة استهلاک الدم فی الماء علی نحو المتعارف فی الحکم بالطهارة.[۲]

ویلاحظ علیه: أن ما ذکر من انصراف العنوان الی المتعارف خلاف ما حقّق فی علم الاصول من ان التعارف لایوجب الانصراف، فان دلیل طهوریة الماء مثلا لاینصرف عن مثل الماء او المطر الحاصل بطریق صناعی، و هکذا دلیل لزوم القصر عند السیر بثمانیة فراسخ لاینصرف عن السیر بالسیارة ونحوها، وهکذا تعارف کون مسح الرأس بالید الیمنی لایوجب تقیید دلیل المسح به، وقد صرح بذلک صاحب الجواهر 1 [۳]، فالملاک صدق العنوان وان کان الفرد غیر متعارف.

وأما الشواهد الذی ذکره؛ فلایتم کثیر منها:

• فان وجه حکمهم بلزوم رعایة حد الوجه بالید التی تکون متناسبةً معه، لیس هو الانصراف الی المتعارف، اذ ربما یکون الید والوجه کلاهما صغیرین او کبیرین وخارجین عن المتعارف، ومع ذلک یحدد ذاک الوجه بتلک الید، ویشمله «مادارت علیه الوسطی والابهام»، والا لزم الالتزام بکفایة غسل بعض الوجه الاکبر من المتعارف او غسل جزء من الراس ایضا فی الوجه الاقل من المتعارف؛ بل الوجه فیه انه لو لم تکن الید متناسبة مع الوجه لایصح تحدید الوجه بهذه الید عرفا.

• واما الاستشهاد بمورد تحدید الکر، فجوابه ان الکر له حد واقعی، ولکن لما لایمکن اختلاف تحدید الکر إلی اختلاف اشبار الناس، بان یختلف الکر عند شخص عن الکر عند شخص آخر، تلزم رعایة المتعارف، ومن اجل ذلک یحکم هنا ایضا بانه یکفی اقل مراتب المتعارف فی تحدید الکر، فلیس ذلک الا لان تعیین الحد من اجل کشف الأمر الواقعی، و امره دائر بین الوجود و العدم، ولایمکن التخییر بین الاقل والاکثر فیه، ومن هنا لو قیل بنحو القضیة الحقیقة مثلا انه یکره محاسبة مقدار الخبز بالشبر، فلایصح ان یقال بانصرافه الی الشبر المتعارف وانه لامنع فی تحدید الخبز بالید غیر المتعارفة؟

• اما الاستشهاد بالصلاة فی القطب فهو أیضا غیر تام، إذ لو وجب الرجوع الی المتعارف یلزم علی من کان فی بلد یستمر نهاره عشرین ساعة ان یصوم قطعة من الیوم لاتمامه، حیث ان المتعارف فی الیوم کونه سبعة عشر ساعة مثلا، مع ان الواجب علیهم هو صوم الیوم بکامله اذا تمکنوا من ذلک و من الغریب ما سمعت من التزام هذا القائل لاجل نکتة الانصراف الی المتعارف بان اهالی البلدان التی یکون النهار فیها طویلا جدا یلحظون النهار المتعارف فیفطرون قبل غروب الشمس، فهل یلتزم بانه اذا کان النهار اقصر من المتعارف ایضا فالواجب هو استمرار الامساک الی مقدار من اللیل وجواز ان یصلوا الظهر والعصر بعد غروب الشمس ولزوم تاخیر صلاة المغرب والعشاء الی ما بعد ساعات من دخول اللیل.

نعم، فی القطب الذی لایکون له لیل ونهار، فمقتضی القاعدة سقوط الصلاة فیه اذا کان طلوع الشمس وغروبها شرطا لوجوب الصلاة والا فتسقط مع العجز عن الهجرة الی بلد یکون فیه لیل ونهار، کما ان الامر فی الصوم کذلک ای یسقط وجوب اداء صوم شهر رمضان مع العجز عن الهجرة

۲. ناصر المکارم الشیرازی، چند نکته مهم درباره رؤیت هلال، مجلة فقه أهل البیت بالفارسیة، الرقم ۴۳، ص ۱۶۹و ۱۷۰.

۳. محمد حسن النجفی، جواهر الکلام، ج۲، ص۱۸۵.

بل قد يسقط وجوب اداء الصوم حتى مع القدرة على الهجرة لنكتة مذكورة فى محلها، ولكن بعد الدليل على عدم سقوط الصلاة لكونها عمود الدين فان امكن الهجرة الى بلد يكون فيه ليل ونهار، وجبت ذلك لتحصيل شرط الواجب بناء على ما هو الظاهر من اطلاق دليل شرطية الوقت بالنسبة اليه ومع العجز فلابد من الاتيان بخمس صلوات بتوزيعها على كل اربع وعشرين ساعة؛ ولادليل على لزوم ملاحظة البلدان المتعارفة والا لزم الالتزام فى البلاد التى يكون نهارها او ليلها خارجا عن المتعارف من ملاحظة اوقات الصلاة فى البلاد المتعارفة مع غرابة الالتزام به.

• واما الاستشهاد بالدم الصغير الذى لايرى الا بالعين المسلحة، فقد يقال ان وجه الالتزام بعدم منجسيته هو ان السيرة المتعارفة فى زمن الشارع هو تطهير اللباس او الجسد من الدم بالمقدار المتعارف، اى بمقدار يذهب المقدار المحسوس من عين النجاسة، وان بقى الريح او اللون، ومن المعلوم ان وجود اثر النجاسة يلازم وجود عينها بالدقة العقلية، ويمكن رؤيتها بالعين المسلحة، لكن السيرة قامت على كفاية ازالة عين النجاسة بنحو لايرى بالعين العادية، وقد وردت فى الروايات انه لايعبأ بلون النجاسة.

• وهكذا النقض بخفاء الجدران والاذان فقد يجاب عنه بانه لو لزمت رعاية البعد بمقدار لايرى الجدران بالعين المسلحة فقد يصل المسافر الى المسافة الشرعية ومع ذلك يمكن ان يرى جدران بيوت البلد بالعين المسلحة بالتلسكوبات القوية، وهكذا فى مثال قطع التلبية بالنظر الى البيت الحرام فلو فرض امكان رويته بالعين المسلحة قبل الروية بالعين المجردة بمسافة بعيدة مع انه غير معلوم لاحاطة البيت الحرام بالجبال والبيوت فلعل وجهه ان لازمه قطع التلبية من نفس مسجد التنعيم وحواليه وهو غير محتمل.

الايراد الثانى

ما قد يقال من ان الخطابات المشتملة على الرؤية خطابات مع اهل ذلك الزمان، فان الامام 7 خاطب الحلبى وقال «**اذارأيت الهلال فصم، واذارأيته فأفطر**»[٤]، أو أنه 7 خاطب محمد بن مسلم فقال «**اذارأيتم الهلال فصوموا واذا رأيتموه فأفطروا**»[٥]، فلايكون لها اطلاق، لان المخاطبين لها هم الذين لم يستطيعوا الرؤية الهلال الا بالعين المسلحة.

وفيه اولا: ان المتفاهم العرفى هو الغاء الخصوصية عن السائل، بل السائل ايضا لم يفهم الخصوصية لنفسه، فان قوله «**اذارايت الهلال فصم**» لم يختلف عرفا عن قوله «**يجب الصوم عندرؤية الهلال**».

٤.الشيخ حر العاملى، وسائل الشيعة، ج ١٠، ص ٢٥٢، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١.

٥. نفس المصدر، الحديث ٢.

وثانيا: ان بعض الروايات فى المقام واردة بلسان القضية الحقيقية مثل رواية فضل بن شاذان[٦]، فقوله **يصام للرؤية ويفطر للرؤية** لم يكن له مخاطب خاص، ونحوها معتبرة سيف التمار «**ليس على اهل القبلة الا الرؤية وليس على المسلمين الا الرؤية**»[٧] ونحوها[٨] رواية ابى العباس.[٩]

الايراد الثالث

ما يقال من ان انعقاد الاطلاق يكون مشروطا بامكان التقييد، فان الاطلاق الاثباتى يختص باتفاق الاصوليين بما اذا امكن التقييد الاثباتى، فتقابل الاطلاق الاثباتى مع التقييد الاثباتى تقابل العدم والملكة، فاذا لم يمكن التقييد لم يمكن الاطلاق، ومن المعلوم ان المراد من الامكان ليس هو الامكان العقلى بل الامكان العرفى، اى ما كان بلسان اهل العرف، ولم يكن يمكن التقييد فى ذلك الزمان بعدم كفاية الرؤية بالعين المسلحة، فانه لو صرح الامام 7 بان المعتبر الرؤية بالعين، فيستغربه العرف ويقول هل يمكن الرؤية بغير العين حتى يذكر هذا القيد.

ولكن يمكن ان يجاب عنه بانه لما كان الاسلام دينا خالدا وأبديّا، فيجب على الناس العمل طبقاً للخطابات المبينة على نهج القضية الحقيقية والا فلو صحّ هذا الاشكال، لصعب الأمر فى جميع المسائل المستحدثة، فان التقييد بعدم السفر بالسيارة ايضا غير ممكن، على انه كان يمكن التقييد فى المقام بان يقول اذا كان الهلال متبينا فى الافق بحيث يمكن رؤيته لكل احد، فيبنى فعلا على عدم مانعية هذا الوجه من الاطلاق.

الايراد الرابع

ما يقال من انه كيف يمكن الالتزام بانه منذ زمن الرسول 6 الى زماننا هذا قد اخطأ الناس فى تعيين عيد الفطر والاضحى وعرفة، وقد امضى الشارع ما هم عليه بسكوته، فانه لو كان الموضوع للحكم الشرعى قابلية الهلال بالرؤية بالعين المسلحة ففى زمن النبى 6 و بعده يكون ابتداء الشهر متقدما على اليوم الذى تخيلوه انه اول الشهر، و قد اخطأوا فى مناسكهم من الوقوف بعرفات و نحوه، الا ان يقال بان رؤية الهلال لها موضوعية، لا طريقية، فيكون مثل ابتلاء الناس بعقود جديدة لم تكن فى زمن الشارع، و أنه لما لم تحدث رؤية الهلال بالعين المسلحة فى تلك الازمنة فلم

٦. نفس المصدر، ص ٢٥٩، الباب٣ من ابواب احكام شهر رمضان، الحديث ٢٦.

٧. نفس المصدر، ص ٢٥٥، الباب٣ من ابواب احكام شهر رمضان، الحديث ١٢..

٨. نفس المصدر، ص ٢٥٣، الباب٣ من ابواب احكام شهر رمضان، الحديث ٦.

٩. نفس المصدر، ، الحديث ٤.

كيف يمكن الالتزام بانه منذ زمن الرسول 6 الى زماننا هذا قد اخطأ الناس فى تعيين عيد الفطر والاضحى وعرفة، وقد امضى الشارع ما هم عليه بسكوته، فانه لو كان الموضوع للحكم الشرعى قابلية الهلال بالرؤية بالعين المسلحة ففى زمن النبى 6 و بعده يكون ابتداء الشهر متقدما على اليوم الذى تخيلوه انه اول الشهر، و قد اخطأوا فى مناسكهم من الوقوف بعرفات و نحوه، الا ان يقال بان رؤية الهلال لها موضوعية، لا طريقية

يترتب عليها حكمها، ولكن فى زماننا هذا فكلما تحققت يترتب عليه الحكم الشرعى، لكن هذا غير صحيح، فإن رؤية الهلال طريق إلى الهلال الواقعى، و من هنا يكون لها بدل من اتمام العدة ثلاثين يوما، و شهادة عدلين.[10]

وفيه أوّلا: انه لاتكون ملازمة بين عدم قابلية الرؤية بالعين العادية وقابلية الرؤية بالعين المسلحة، بل هو مما قد يتفق، لا ان يكون اختلاف دائما بين الرؤية بالعين العادية والرؤية بالعين المسلحة، و بالجملة يكون المقام مثل سائر الاحكام الظاهرية، و انه لمصلحة التسهيل قد شرّع الرجوع الى الحكم الظاهرى.

وثانيا: لماذا لايجعل ما ذكر دليلا على الإجزاء، فالأعمال السابقة كانت مجزئة عن الواقع، فيرتفع المحذور.

الايراد الخامس

ان الظاهر عدم صدق الهلال على ما لم يمكن رويته بالعين العادية، وقد صرح السيد الخوئى 1 بذلك على ما حكى عنه فى كتاب الصوم[11] وهذا نظير ما هو الظاهر من عدم صدق الدم عرفا على ما لم ير الا بالعين المسلحة، ونظير عدم صدق الزلزلة على ما لم يحسه عامة الناس، فانه قد اشرب فى مفهوم الزلزلة عرفا زلزلة الارض بحيث يحس الناس باحساسهم العادى، بل احتمال ذلک کاف لعدم امكان التمسک بالاطلاقات، حيث يكون من التمسک بالعام فى الشبهةالمصداقية.

و يشهد لما ذكرنا ما ورد فى الروايات من انه ليس رؤية الهلال ان يقوم عدة فيقول واحد قد رأيته ويقول الآخرون لم نره، «**اذارآه واحدفقدرآه خمسون**»[12]، فانه وان امكن ان يقال بانه تحديد لطريقية البينة، وانه يعتبر كون البينة كاشفة نوعا، فاذا لم يدع روية الهلال الا واحد او اثنان مع استهلال الاخرين من دون غيم او علة اخرى فى السماء فلايكون قوله كاشفا نوعا، الا ان الظاهر ان هذه الرواية تدل على اكثر من ذلک وان الهلال لايكون شيئا يخفى على عامة الناس.

الايراد السادس

ان الصحيح هو التفصيل فى اطلاق الروية للعين المسلحة، فانه تارة يدور الحكم مدار انكشاف الواقع وتارة يدور الحكم مدار وصول جسم الى حد معين، فتكفى الروية بالعين المسلحة فى الاول كما فى النظر الى الاجنبية فان الملاک فى حرمته هو كشف جسد الاجنبية بمناسبة الحكم والموضوع، وهكذا فى مثال الشهادة على واقعة، فان المعيار فيها هو الانكشاف الحسى للواقع، وهذا ما يكفى فيه الروية بالعين المسلحة.

واما فى الثانى مما يكون مدار وصول جسم الى حد معين، فالظاهر من دليل لزوم رويته هو لزوم وصوله الى حد يمكن رؤيته بالعين المتعارفة، نظير ما دل على لزوم قطع التلبية لمن احرم من ادنى الحل للعمرة المفردة عند رؤية البيت الحرام، وكذا لزوم قطع التلبية لمن احرم من الميقات لعمرة التمتع عند روية بيوت مكة القديمة فانه منصرف الى امكان رؤية البيت الحرام مثلا بالعين المتعارفة، وهكذا ما ورد فى خطاب من انه اذا رايت فى منقار الطير دما فشرب من ماء فلاتتوضا من ذلک الماء ولاتشرب، فلايكفى روية الدم بالعين المسلحة، وكذا كون روية الجدران وسماع الاذان موضوعا لحد السفر ظاهر فى امكان الروية والسماع بالطريقة العادية، فهكذا فى مثال الهلال يكون المعيار هو وصول المرئى الى حد معين، ومن المعلوم ان الخطاب الموجه الى العرف العام وكما فى «**اذا رأيتم الهلال فصوموا**»، ظاهره بلوغ الهلال الى حد تمكن رؤيته لعامة الناس، فهو وقد ورد فى الكتاب العزيز: ﴿يسئلونک عن الأهلة قل هى مواقيت للناس﴾[13]، فانها ظاهرة فى انه ميقات للناس على ما هم عليه، فكيف يمكن ان يجعل الهلال الذى لايرى الا لقليل من الناس ميقاتا لجميعهم.

ومما يوكد ذلک، التسالم على عدم كفاية روية جدران البلد بالعين المسلحة فى مسالة الوصول الى حد الترخص، وهكذا سماع أذان البلد بمكبرات الصوت حيث ورد انه اذا

١٠. ناصر المكارم الشيرازى، مجلة فقه أهل البيت بالفارسية، الرقم ٤٣، ص ١٧١.

١١. مرتضى البروجردى، المستند فى شرح العروة الوثقى (تقريرا لأبحاث السيد الخوئى)، كتاب الصوم، ج٢، ص١٢٣.

١٢. الشيخ حر العاملى، وسائل الشيعة، ج١٠ ص ٢٨٩، الباب١١ من ابواب احكام شهر رمضان، الحديث١٠.

١٣.القرآن الكريم، البقرة، ١٨٩.

على تقدير كون بصر شخص فوق المتعارف، لكنه لاوجه للتعدى الى التلسكوب الذى يزيد مقدار كشفه عن العين التى تكون فوق المتعارف، فان الغاء الخصوصية يحتاج الى احراز ذلك ولايكفى الشك فيه.

سمع المسافر الاذان أتم، وكذا وقع التسالم على عدم كفاية روية انه الأجزاء الصغار من الدم او من سائر الاعيان النجسة تحت الاظفار او فى اليد او الثوب ونحو ذلك بالتلسكوب مع ان دعوى اطلاق قوله «**فان رايت فى منقاره دما فلا توضا منه ولا تشرب**»[١٤] جارية فيه ايضا، والظاهر ان نكتته هو ما ذكرناه وان مر وجود نكتة اخرى فيها.

والحاصل ان الرؤية منصرفة الى الرؤية بالعين العادية فيما يراد بيان قدر الشىء، فاذا يقال ان الشهر الجديد انما يشرع اذا بلغ الهلال موضعا يمكن رؤيته، فهو منصرف الى الرؤية بالعين العادية، بخلاف ما اذا كان البحث فى الانكشاف كرؤية الاجنبية او الشهادة.

الايراد السابع

انه لو فرض انعقاد الاطلاق فى تلك الروايات فلابد من تقييدها بمعتبرة معمر بن خلاد عن أبى الحسن 7 :

قال: كنت جالسا عنده آخر يوم من شعبان ولم يكن هو صائما فأتوه بمائدة، فقال: ادن وكان ذلك بعد العصر، فقلت له: جعلت فداك صمت اليوم، فقال لى: ولم؟ قلت: جاء عن أبى عبدالله 7 فى اليوم الذى يشك فيه أنه قال: يوم وفق له، قال أليس تدرون أنما ذلك إذا كان لا يعلم أهو من شعبان أم من شهر رمضان فصام الرجل فكان من شهر رمضان كان يوما وفق له، فأما وليس علة ولا شبهة فلا، فقلت: أفطر الآن؟ فقال: لا.[١٥]

فان ظاهرها نفى كون اليوم يوم الشک، معللا بان الناس قد استهلوا ولم يروا الهلال، فلو كانت تكفى قابلية الهلال للرؤية بالعين غير المسلحة لما كان وجه لنفى كون اليوم يوم الشک، لاحتمال امكان رويته بالعين المسلحة لو اخترعوها؛ بعد ان كانت الروية طريقا محضا الى كشف الهلال الذى به يدخل الشهر الجديد.

ونحوها معتبرة هارون بن خارجة:

قال: قال أبو عبدالله 7 : عد شعبان تسعة وعشرين يوما، فإذا كانت متغيمة فأصبح صائما، وإن كانت مصحية وتبصرت فلم تر شيئا فأصبح مفطرا[١٦].

فان ظاهرها انه «اذا رأيت فلم تر شيئا فلم يكن شیء»، مع انه لو كان الاعتبار بالرؤية بالعين المسلحة لما يمكن نفى شیء فى الافق.

الدليل الثانى للقول بكفاية الرؤية بالعين المسلحة

ما استدل به بعض الأعلام(دام ظله)[١٧] لكفاية الرؤية بالعين المسلحة فى ثبوت الهلال من صحيحة على بن جعفر عن أخيه 7 :

قال: سألته عمن يرى هلال شهر رمضان وحده لا يبصره غيره، أله أن يصوم؟ فقال: إذا لم يشك فيه فليصم وحده و إلا يصوم مع الناس إذا صاموا.[١٨]

بدعوى أن إطلاقها يشمل ما لو كان عين هذا الشخص غير متعارفة، فإذا كفت الرؤية بالعين الغير المتعارفة فى ثبوت الهلال فتكفى الرؤية بالعين المسلحة أيضا لأن كليهما غير متعارفين.

و فيه أوّلا: ان الموضوع فى هذه الصحيحة «من يرى الهلال وحده» هو الهلال و قد مر دعوى عدم صدق الهلال على ما لم ير بالعين العادية، بل احتمال ذلک كاف لعدم امكان التمسک بهذه الصحيحة، حيث يكون من التمسک بالعام فى الشبهة المصداقية، فتحمل الصحيحة على ما اذا كان فى السماء غيم ونحو ذلک.

و ثانيا: الظاهر عدم كون مراد السائل فى هذه الرواية الشخص غير المتعارف، والا لوجب التنبيه عليه، فانه لو كان السؤال عما اذا كان عين انسان فوق المتعارف فيرى الهلال ولم يره من كانت عينه متعارفة لوجب التصريح به، فان السؤال يختلف عن بيان القضية الحقيقية فى كلام الإمام 7 ، فلااقل من شبهة الانصراف الى العين المتعارفة، فقوله لايبصره غيره لايعنى عدم تمكن غيره من الابصار، بل لعل المراد عدم ابصارهم من جهة وجود غيم فى السماء

١٤. الشيخ حر العاملى، وسائل الشيعة ج١ ص٢٣٠، الباب٤ من ابواب الأسئار، الحديث٢.

١٥. نفس المصدر، ج١٠ ص٢٤، الباب٥ من ابواب وجوب الصوم، الحديث١٢.

١٦. نفس المصدر، ، ص ٢٥٦، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١٤.

١٧. السيد محمود الهاشمى الشاهرودى، ثبوت الشهر برؤية الهلال فى بلد آخر، مجلّة فقه أهل البيت بالعربية، الرقم ٣١، ص ٦٤.

١٨. الشيخ حر العاملى، وسائل الشيعة، ج١٠ ص٢٦١، الباب٥ من ابواب احكام شهر رمضان، الحديث٢.

انه لو فرض وصول النوبة الى الاصل العملى فى صوم شهر رمضان، فمقتضى الاصل العملى بناء على مسلك المشهور من جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكمية هو لزوم الاكتفاء بروية الهلال بالعين المجردة، وذلک لجريان الاستصحاب الحكمى فى اول الشهر النافى لوجوب الصوم، وفى آخر الشهر المثبت لبقاء وجوب الصوم.

او عدم تجربتهم لرؤية الهلال، وعدم قوة ابصارهم، فان الاشخاص وان اختلفوا من حيث قوة البصر وضعفه، لكن كلهم داخلين فى المتعارف.

و ثالثا: على تقدير كون بصر شخص فوق المتعارف، لكنه لاوجه للتعدى الى التلسكوب الذى يزيد مقدار كشفه عن العين التى تكون فوق المتعارف، فان الغاء الخصوصية يحتاج الى الاحراز ولايكفى الشک فيه.

و رابعا: ان هذه الصحيحة مبتلاة بالمعارض وهو صحيحة معمر بن خلاد[١٩]، وعند التعارض يرجع الى مقتضى القواعد الاولية، ومقتضى القواعد الاولية هو لزوم قابلية الهلال للروية بالعين المجردة بِغَضّ النظر عن الاشكالات السابقة، ولكن بعد ما سقطت صَحيحة على بن جعفر بالاشكالات السابقة فيمكن التمسک بمعتبرة خلاد.

بل الصحيح انه لو وصل الدور الى التعارض بين صحيحة على بن جعفر ومعتبرة معمر بن خلاد فلاتكون النسبة بينهما التباين، حيث انه لم يفرض فى صحيحة على بن جعفر عدم كون علة فى السماء، فتكون الصحيحة مطلقة من هذه الجهة، و بالنتيجة تكون معتبرة معمر بن خلاد اخص من صحيحة على بن جعفر، لانّ فيها فرض عدم وجود علة فى السماء فيه، فلو لم تكن فى السماء علة واستهل الناس على اختلافهم من حيث قوة البصر؛ فلم يروا الهلال فقد نفى الامام 7 كون اليوم يوم الشک.

الدليل الثالث للقول بكفاية الروية بالعين المسلحة

ما ذكر فى بعض الكلمات من انه ورد فى رواية لامير المؤمنين 7 انه قد اعلن فى سنةٍ فى ليلة التاسع والعشرين انه قد ثبت هلال شهر شوال، وان الغد يوم عيد، ويجب قضاء صوم يوم من رمضان، فانه لايمكن ان يكون الشهر اقل من تسعة وعشرين يوما - كما هو مقتضى الروايات المتواترة الضرورة قائمة على ذلک - و هو رواية عبد الله بن سنان، عن رجل - نسى حماد بن عيسى اسمه - قال:

صام على 7 بالكوفة ثمانية وعشرين يوما شهر رمضان، فرأوا الهلال فأمر مناديا ينادى: اقضوا يوما، فإن الشهر تسعة وعشرون يوما.[٢٠]

مع انه لو كان المدار على الرؤية بالعين العادية فلاتوجيه لهذه الواقعة، فيستفاد من هذه الرواية انه يمكن دخول شهر رمضان من دون رؤية الهلال فى الأفق بالعين العادية، وهذا دليل على كفاية الرؤية بالعين المسلحة.

ولكن يرد على هذا الاستدلال: أوّلا: انه لايحرز عدم امكان رؤية الهلال فى تلک السنة بالعين العادية، فلعله لايرى الهلال من جهة وجود علة فى السماء من الغيم ونحوه، فانها قضية خارجية، ولادليل على امكان عدم رؤية الهلال بالعين العادية من دون وجود علة فى السماء، بل لايمكن عدم رؤية الهلال فى اول الشهر ورؤيته فى اليوم الثامن والعشرين بالعين العادية، حيث انه لايمكن ان يكون فاصل الشهرين الهلاليين اقل من تسعة وعشرين يوما، فان اقل الفواصل بين الهلالين تسعة وعشرون يوما واثنتا عشرة ساعة.

و ثانيا: يمكن ان يكون شرط ثبوت الهلال على نحو الشرط المتأخر عدم رؤية الهلال فى الشهر الآتى ليلة التاسع والعشرين، والا لو وقع كذلک فيضاف الى الشهر السابق يوم لئلايقل عن تسعة وعشرين يوما، وهذا ما ذكره السيد الصدر 1 فى كتاب *الفتاوى الواضحة*، فقال ان احد طرق اثبات الهلال رؤية هلال الشهر الآتى فى ليلة التاسع والعشرين، فلا يمكن الاستدلال على كفاية الرؤية بالعين المسلحة بهذه الرواية المرسلة.

وعليه فالظاهر ان مقتضى الروايات ولو بقرينة صحيحة معمر بن خلاد السابقة عدم كفاية الروية بالعين المسلحة.

مقتضى الاصل العملى فى المقام

انه لو فرض وصول النوبة الى الاصل العملى فى صوم شهر رمضان، فمقتضى الاصل العملى بناء على مسلک المشهور من جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكمية هو لزوم الاكتفاء بروية الهلال بالعين المجردة، وذلک لجريان الاستصحاب الحكمى فى اول الشهر النافى لوجوب الصوم، وفى آخر الشهر المثبت لبقاء وجوب الصوم.

نعم الاستصحاب الموضوعى لعدم دخول الشهر فى اوله او بقاء الشهر فى آخره فلايجرى، لانه استصحاب فى الشبهة المفهومية، فان الشک فى صدق الشهر السابق على هذا اليوم، لعدم شک فى الأمر التكوينى، فلايكون الشبهة

١٩. نفس المصدر، ص٢٤، الباب٥ من ابواب وجوب الصوم، الحديث١٢.

٢٠. نفس المصدر، ص٢٩٦، الباب١٤ من ابواب أحكام شهر رمضان، الحديث١.

شبهة مصداقية قطعا، ولايجرى الاستصحاب الموضوعى فى الشبهات المفهومية.

لكنه لايمنع من جريان الاستصحاب الحكمى فى المقام بعد كون حيثية الشهر حيثية تعليلية عرفا لوجوب الصوم؛ فيقال فى آخر الشهر انه كان يجب الصوم قبل ذلک والان كما كان، واما استصحاب عدم وجوب الصوم فى اول الشهر فالامر فيه اسهل جدا.

واما بناء على عدم جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكمية، اما مطلقا او فى خصوص الاحكام الانحلالية كوجوب الصوم –حيث يقال وجوب صوم شهر رمضان ينحل الى صوم الامس وهو كان واجبا قطعا وقد مضى، و الى وجوب صوم اليوم ولكنه مشكوک الحدوث، واستصحاب وجوب كلى الصوم يكون من استصحاب الكلى فى القسم الثالث– فتجرى البراءة بالنسبة الى يوم الشک فى آخر الشهر وتتعارض مع البراءة فى يوم الشک اول الشهر، حيث يعلم يقينا بمخالفة احدى البرائتين للواقع، فانه اذا كانت الرؤية بالعين المسلحة كافية فتكون البراءة فى اول الشهر غير صحيحة، وان لم تكن كافية فتكون البراءة فى آخر الشهر باطلة، فجريان البرائتين يكون ترخيصا فى المخالفة القطعية فى الوقائع المتعددة؛ وبعد تعارض البرائتين يلزم الاحتياط.

ان قلت: ان صوم اليوم الذى رئى فيه الهلال بالعين المسلحة فى آخر رمضان من دوران الامر بين المحذورين لاحتمال كونه يوم العيد الذى يحرم فيه الصوم فيكون المكلف فيه مخيرا عقلا؛ ولايعلم العلم الاجمالى المتعلق به منجزا فتجرى البراءة عن وجوب الصوم فى اول شهر رمضان اذا رئى فيه الهلال بالعين المسلحة بلامعارض.

قلت: اولا: ان صوم يوم العيد حرام تشريعى على رأى المشهور.

وثانيا: لو فرض كونه ذاتيا اى يحرم ولو اتى به بقصد الاحتياط لما ورد فى لسان دليله ان صوم يوم العيد حرام وظاهره الحرمة التكليفية دون مجرد عدم الامر به، فمجرد عدم امكان الاحتياط فى آخر الشهر من جهة العلم الاجمالى بحرمته او وجوبه لكونه من دوران الامر بين المحذورين لايمنع من حكم العقل بلزوم الاحتياط بلحاظ علم اجمالى آخر متعلق بوجوب صوم اليوم الاول من رمضان حيث رئى فيه هلال رمضان بالعين المسلحة او وجوبه فى آخر يوم من رمضان الذى رئى فيه هلال شوال بالعين المسلحة، فهذا العلم الاجمالى منجز و يلزم الصوم فى كلا اليومين، وان كان هنا علم اجمالى لم يكن منجزا من جهة لزوم الدوران بين المحذورين.

نعم يوجد بيان آخر لعدم وجوب الاحتياط فى اول الشهر وهو كون استصحاب عدم وجوب الصوم فى اول شهر رمضان خطابا مختصا فيجرى بلامعارض بعد عدم اختصاص صوم آخر الشهر باصل مومن مختص لاشتراک خطاب البراءة بينهما؛ وبناء على مسلک المشهور من تقدم الاستصحاب على البراءة وان كانا متوافقين فى النتيجة، فيصير هذا الاستصحاب خطابا مختصا حاكما على الخطاب المشترک لكن الصحيح جريان الخطاب المختص بلامعارض مطلقا؛ وحينئذ تكون النتيجة بصالح القول بلزوم روية الهلال بالعين المجردة حيث لايجب الصوم فى اول الشهر الذى رئى فيه الهلال بالعبن المسلحة ويجب فى آخره من باب الاحتياط.

الا أن هذا البيان يتوقف على القول بكون المانع عن استصحاب وجوب الصوم فى آخر الشهر هو معارضة استصحاب بقاء المجعول مع استصحاب عدم الجعل الزائد فلايكون خطاب الاستصحاب ظاهرا فى حد ذاته فى جريان استصحاب عدم وجوب صوم اليوم الاخر؛ واما لو قلنا بمقالة السيد الخوئى 1 من ان انحلالية الحكم ايضا تمنع من جريان استصحاب بقاء وجوب الصوم لكونه من قبيل استصحاب القسم الثالث من الكلى؛ فيجرى استصحاب عدم وجوب صوم هذا اليوم الاخير فى حد ذاته فيتعارض مع الاستصحاب النافى للوجوب فى اول الشهر؛ كما انه على ما نسب اليه فى اخر حياته من كون استصحاب عدم الجعل الزائد حاكما على استصحاب بقاء المجعول فيكون استصحاب عدم جعل وجوب الصوم لليوم الاخير جاريا فى حد ذاته فيتعارض مع استصحاب عدم الوجوب فى اول الشهر.

واما فى الحج فى مثل الوقوف فى يوم عرفة واعمال يوم الاضحى فلااشكال فى انه يجب الاحتياط، لانه ان قيل بكون الشبهة مصداقية كان الشک فيه فى امتثال التكليف المعلوم وان كانت الشبهة مفهومية كما هو الظاهر كان العلم الاجمالى بوجوب الوقوف فى احد يومين ونحو ذلک منجزا ووجب الاحتياط.

المآخذ

۱. قرآن كريم.

۲. العاملى، الشيخ الحر (۱۰۳۳–۱۱۰٤ ه ق)، *وسائل الشيعة*، ۲۹ مجلدات، مكتبة آل البيت، قم، ۱٤۰۹ ق.

۳. النجفى، محمد حسن (م ۱۲٦٦ ه ق)، ***جواهر الكلام فى شرح شرايع الإسلام***، ٤۳ مجلدات، دار إحياء التراث العربى، الطبعة السابعة، بيروت، لبنان، ۱٤۰٤ ق.

٤.البروجردى، مرتضى، ***المستند فى شرح العروة الوثقى***، تقرير الأبحاث السيد أبوالقاسم الموسوى الخوئى (م۱٤۱۳هق).

٥. ***مجلّة فقه أهل البيت بالعربية***، الرقم ۳۱.

٦. ***مجلّة فقه أهل البيت بالفارسية***، الرقم ٤۳.



پژوهش فقهی

استاد علی فاضلی هیدجی

استاد دروس سطح حوزهٔ علمیهٔ قم
استاد را هنمای درس خارج مدرسهٔ فقهی امام محمد باقر 7

بخش سوم

فصل دوم:

جایگـاه شـریـعت در نظریّهٔ انســان کامل

در این مقاله جایگاه رفتارِ انسان و جایگاه شریعت به عنوان قوانین الهیِ رفتار و علم فقه به عنوان توضیح و تبیین این قوانین را بیان خواهیم کرد.

چکیدهٔ دو قسمت قبل

در دو قسمت پیشین نتایج زیر حاصل شد:

شش عنصر ایمان، علم، قدرت، طهارت روح، زهد و عمل صالح هویّت انسان کامل را از دیدگاه اسلام تشکیل می‌دهند. ایمان یعنی خداوند، صفات و افعال او را باور داشتن که ما ایمان به حضرت حقّ تعالی و زیاد شدن آن را با احتمالات گوناگون بیان کردیم و به سؤالاتی مثل اینکه علم به چه چیزهایی لازم است؟ اگر از چه اسبابی حاصل شود، معتبرتر است؟ یقین که از اوصاف مؤمنین است، چیست؟ آیا ارزش علومی که اسلام به آنها تشویق کرده است، نفسی است یا غیری و یا طریقی؟ پاسخ گفتیم.

قدرتِ شایسته و بایسته را به هفت نوع تقسیم کردیم که جنجال برانگیزترین نوع آن، قدرت تکوینی بود. آیا چنین قدرتی از لوازم کمال انسانی است یا از عوارض مفارق آن به حساب می‌آید؟ آیا در متون دینی اطلاق و عمومی که همهٔ راه‌های تحصیل این قدرت را تجویز کند وجود دارد و یا دلیلی که مطلق قدرت تکوینی در همهٔ مراتب آن را ممدوح شمارد، یافت می‌شود؟

طهارت نفس یعنی تخلّق به مکارم و محاسن اخلاقی با تصویری که اسلام ارائه کرده است و زهد را به اقبال به آخرت تفسیر کردیم. دنیا و تعلّقات دنیوی، چه مقدار و چگونه با آخرت در تضاد هستند و همچنین اهمیّت عمل صالح بیان شد.

در یک تقسیم شایع، معارف اسلام به سه حوزهٔ عقاید، اخلاق و رفتارِ انسان‌ها تقسیم می‌شود و علوم مختلفی به تبیین و توضیح این سه حوزه می‌پردازند گاهی نیز به همان ترتیبِ ذکر شده میان آنها ارزش گذاری می‌شود و از همین زاویه به درجه بندی علوم حوزوی پرداخته می‌شود.

این تقسیم و دو فرعی که در پی آن آمده است توضیح کافی نیافته‌اند و از این جهت آثار نامطلوبی را به دنبال داشته‌اند؛ نویسنده بر این باور است که این سه حوزه، خود مراتب مختلفی دارند، به طور مثال مواردی از اعتقادات، واجب و مواردی مستحب است و در مواردی، فقط انکار جایز نیست، ارزش اخلاق نیز در مواردش یکسان نیست. این سخن در علوم نیز ساری و جاری است. بخش وسیعی از علوم دینی ارزش غیری یا طریقی دارند و فقط برای اصلاح و یا تشویق به رفتار و عمل بیان می‌شوند، گرچه این علوم جزء معارف اخلاقی یا ایمانی و اعتقادی شمرده می‌شوند؛ ولی تمام ارزش خود را از رفتار یک مؤمن دریافت می‌کنند.

در این مقاله به بخش کوچکی از این سؤال‌ها می‌پردازیم و جایگاه رفتارِ انسان و جایگاه شریعت به عنوان قوانین الهیِ رفتار و علم فقه به عنوان توضیح و تبیین این قوانین را بیان خواهیم کرد.

عمل و جایگاه آن در اسلام

می‌دانیم که هر پدیده‌ای در نظام هستی، از عوامل گوناگونی تأثیر می‌پذیرد این عوامل در یک تقسیم که تقریباً مورد قبول همگان است به مقتضی، شرط، عدم مانع و علّت‌های اعدادی، تقسیم می‌شوند و ما در این نوشته برآنیم اثبات کنیم که اسلام به عمل و رفتار نه به عنوان یکی از سه ضلع کمال؛ بلکه به آن به عنوان پدید آورندهٔ عقاید و اخلاق نگاه می‌کند و عمل همانند مقتضی اثر می‌کند. در ضمن اموری به بیان این نظریه می‌پردازیم:

امر اول: رابطه ایمان و عمل

اسلام ایمان را به ایمان گذرا و ایمان ماندگار تقسیم نموده و از آنها به ایمان مستقرّ و مستودع نام برده است.

در تبیین این تقسیم بندی باید گفت ایمان یک صفت نفسانی است و همه احوال نفسانی گاه به صورت حال و گاه به صورت ملکه هستند؛ یعنی گاه عوامل متغیّر درونی و بیرونی و گاه بنیان‌های محکم و ریشه‌ای آنها را به وجود می‌آورند. در متون دینی، انجام تکالیف و اطاعت خداوند سبب ماندگاری ایمان و معصیت به عنوان سبب زوال آن عنوان شده است. امیرالمؤمنین 7 می‌فرمایند:

ان الایمان لیبدو لمعه بیضاء فاذا عمل العبد الصالحات نما و زاد حتی یبیضّ القلب کلّه[1]

۱. نهج البلاغه، المختار من کلامه، رقم ۵.

امام باقر 7 در آیهٔ چهارم سورهٔ مبارکهٔ فتح، سکینه را به ایمان و در سورهٔ مبارکهٔ مجادله روح را به ایمان تفسیر می‌کنند و این بیان در حالی است که در حدیث ابی خدیجه می‌فرماید: این روح هنگام اطاعت حاضر و به هنگام معصیّت غائب می‌شود، ای مؤمنین! همه همّتتان به عمل باشد این روح با طاعت و عمل حاصل می‌شود. بنابراین ازدیاد ایمان و رسیدن آن به مرتبهٔ سکینه فقط در سایهٔ عمل است

و حضرت در کلامی دیگر به کمیل می‌فرماید: زمانی ایمان تو مستقرّ است که ملازم با جادّه شرع باشی[2] و همچنین امام صادق 7 می‌فرماید: اگر رفتار کسی موافق با گفتارش نباشد ایمانش مستودع است.[3]

در سوره مبارکه قلم، خداوند متعال می‌فرماید: ﴿افنجعل المسلمین کالمجرمین[4]﴾ که در این تعبیر حضرت حق، مؤمن را در مقابل مجرم آورده است نه در مقابل کافر؛ که این تعبیرنشان می‌دهد که ایمان همان طاعت الهی است و البته به این اعتبار که طاعت الهی سبب قریب و علّت مهم ایمان است.

امام باقر 7 در آیهٔ چهارم[5] سورهٔ مبارکهٔ فتح، سکینه را به ایمان و در سورهٔ مبارکهٔ مجادله[6] روح را به ایمان تفسیر می‌کنند[7] و این بیان در حالی است که در حدیث ابی خدیجه می‌فرماید:

> این روح هنگام اطاعت حاضر و به هنگام معصیّت غائب می‌شود، ای مؤمنین! همه همّتتان به عمل باشد این روح با طاعت و عمل حاصل می‌شود[8].

بنابراین ازدیاد ایمان و رسیدن آن به مرتبهٔ سکینه فقط در سایهٔ عمل است. مرحوم مجلسی می‌فرماید:

> ایمان در آیه مذکور از اعمال صالحه و مجاهدات دینی حاصل می‌شود و غیر از ایمان استدلالی و برهانی است[9].

احادیثی که دلالت می‌کنند انسان با عمل خود محشور می‌شود با صراحت به همین معنی دلالت می‌کنند. مرحوم صدوق در خصال سخن جامع و جالبی از رسول خدا 6 نقل می‌کند. حضرت در بخشی از موعظه‌شان به قیس بن عاصم می‌فرمایند:

> همراهی با تو وارد قبر می‌شود که انس یا وحشت تو در گرو آن است؛ فقط با او مبعوث می‌شوی و فقط از آن سؤال می‌شوی و آن رفتار توست[10]

و این در حالی است که از ایمان و اخلاق سؤال خواهد شد و سعادت و شقاوت انسان در گرو آنهاست به طوری که در روایات آمده است:

ثمن الجنّة لا اله الّا الله[11]

و همچنین بیان شده است که:

جهاد النفس ثمن الجنّة فمن جاهدها ملکها[12]

رسول خدا 6 در ایّام وفاتشان فرمودند:

> قسم به خدا هیچ نسبی بین انسان با خداوند جزء عمل وجود ندارد و قسم بر آنکه مرا برانگیخت جز عمل نجات بخشی نیست[13].

مضمون حدیث کشّی در رجالش نیز جالب توجه است: نماز و روزه و حج و.. واجب نشدند مگر برای اینکه خبیث از طیّب جدا شود و آنچه در قلب‌هایتان هست خالص شود

﴿لیمیز الله الخبیث من الطّیب﴾

و

﴿لیبتلی الله ما فی صدورکم و لیمحّص ما فی قلوبکم﴾[14].

اینها همه نشان می‌دهد که ایمان و اخلاق متولّد از همان عمل هستند، ولی این مطلب نیاز به توضیح بیشتری دارد؛ لذا این سخن را با آیات و احادیث دیگری ادامه می‌دهیم:

در سوره مبارکهٔ نحل[15] آمده است:

﴿من عمل صالحا من ذکر او انثی و هو مؤمن فلنحیینّه حیوة طیّبة﴾

حیات طیّب همان کمال انسانی است که در نظریهٔ

۲. بحارالانوار، ج۷٤، ص ۲۷٤.
۳. همان، ج٦٦، ص ۲۱۸.
٤. قلم، ۳۵.
۵. ﴿هو الذی انزل السکینه فی قلوب المؤمنین لیزدادوا ایمانا مع ایمانهم﴾.
٦. ﴿و ایّدهم بروح منه﴾، مجادله،۲۲.
۷. الکافی، ج۲، ص ۱۵.
۸. همان، ص ۲٦۸.
۹. بحار الانوار، ج٦۹، ص ۱۹۹.
۱۰. خصال، ج۱، ص ۱۱۵.
۱۱. الکافی، ج۲، ص ۵۱۷.
۱۲. مستدرک الوسائل، ج۱۱، ص ۱۳۹.
۱۳. شرح ابن ابی الحدید، ج ۲، ص ۸۳٦.
۱٤. رجال الکشی، ص ۵۷۵.
۱۵. نحل، ۹۷.

قدرت روح به اندازه‌ای است که می‌تواند حقائق هستی را مشاهده یا درک کند؛ ولی حجاب‌های معرفتی مانع می‌شوند و اطاعت الهی آن حجاب‌ها را می‌زداید. در احادیث گناه، تکبّر، ظلم، شرب خمر، کثرت اکل و اموری دیگر، به عنوان موانع علم شمرده شده‌اند: شرّ آفات العقل، الکبر و البطنة تحجب الفطنة.

انسان کامل مطرح است و آیهٔ شریفه، سبب و مقتضی آن را عمل صالح دانسته و ایمان را شرطِ آن شمرده است.

معارف ما گاه جزاء و پاداش اخروی را به عمل منحصر کرده‌اند مثل:

﴿لیجزی الذین اساءوا بما عملوا و یجزی الذین احسنوا بالحسنی﴾[16]

و النّاس مجزیون باعمالهم که در حدیث نبوی مشهور آمده است و گاهی همه توجه خداوند و رسولش را معطوف به عمل می‌شمارند

﴿و سیری الله عملکم و رسوله ثمّ تردّون الی عالم الغیب و الشهادة﴾[17]

بر اساسِ آیهٔ شریفه ﴿یوم ینفخ فی الصور فتأتون افواجاً﴾[18] انسان‌ها در قیامت صورتی جدید خواهند پوشید و رسول خدا 6 همه این صورت‌ها را به رفتار انسان‌ها نسبت می‌دهند.[19] آیات و احادیث مربوط به تجسمّ اعمال نیز به هر معنایی تفسیر شوند، بخشی از همین مجموعه هستند.

آیات دیگری که در همین بخش باید آورده شود، آیاتی است که هدایت و گمراهی را از آثار عمل شمرده‌اند

﴿أفمن زیّن له سوء عمله فرآه حسنا فانّ الله یضل من یشاء و یهدی من یشاء﴾[20]

همچنین در سورهٔ فاطر می‌فرماید:

﴿الیه یصعد الکلم الطیّب و العملُ الصالح یرفعه﴾[21]

که به روشنی دلالت می‌کند که سبب و مقتضی ایمان، عمل صالح است و غالب مفسرین، صعود کلمه را که همان اعتقادات است، به قبول و پذیرش آن معنی کرده‌اند. پس تنها عمل صالح، ایمان را می‌قبولاند و قبول ایمان تحقّق آن است.

آنچه تا اینجا گفتیم شواهدی بود به اینکه رفتارِ درست، ایمان را می‌سازد؛ امّا در احادیث از رابطهٔ دیگری هم سخن گفته شده است:

می‌دانیم که نفس انسان در مکر و فریب، در تسویل و تزیین، قدرت بی‌نظیری دارد. او قادر است شرک را در لباس ایمان و فسق را در لباس عدالت، ظلم را در لباس انصاف نشان دهد و تنها و تنها راه کشف معمّا در گرو اعمال است فقط با پرداختن خمس و زکات و صدقات، سخاوت معلوم می‌شود و... لذا امام صادق فرموده‌اند:

لیس الایمان بالتحلّی و لا بالتمنّی و لکنّ الایمان ما خلص فی القلوب و صدّقته الاعمال[22]

امر دوم: رابطه علم و عمل

در اسلام از علم به چراغ عقل، روشنائی قلب، ارزش و بهای انسان، خیر دنیا و آخرت، عزت و شرف، حقیقت زندگی، بهترین انیس و بهترین زیبایی، کمال ایمان، درستی رفتار و در آخر به بالاترین هدایت و تنها میراث و یادگار پیامبران نام برده می‌شود.[23]

سه نوع رابطه میان علم و عمل وجود دارد:

رابطهٔ اول:

در برخی از موارد علم سبب انگیزش انسان به عمل و اخلاص آن است که حضرت علی 7 فرموده‌اند:

ثمرة العلم اخلاص العمل[24]

شناخت صحیح از اوصاف و افعال خداوند انسان را به رفتار صحیح دعوت می‌کند و آمده است که: علم سبب خشیت است و عبادت بدون آن ممکن نیست[25]. چنانکه تأثیر علم در درستی نیّت و همچنین ایمان نیز روشن است، قرآن کریم می‌فرماید:

﴿و لیعلم الذین اوتوا العلم أنّه الحقّ من ربّک فیؤمنوا به فتخبتَ له قلوبهم﴾[26]

۱۶. نجم، ۳۱.
۱۷. توبه، ۹۴.
۱۸. نبأ، ۱۸.
۱۹. میزان الحکمة، ح ۱٤۱۰٦.
۲۰. فاطر، ۸.
۲۱. فاطر، ۱۰.
۲۲. تحف العقول، ص ۳۷۰.
۲۳. العلم و الحکمة، فصل دوّم.
۲٤. غررالحکم، ح ٤٦٤۲.
۲۵. علم الیقین، ۱۷.
۲٦. حج، ۵٤.

جز انگشت شماری از علوم که محبوبیّت نفسی دارند مانند شناخت خداوند و انبیاء، اکثر قریب به اتفاق علومی که در اسلام مطرح است یا برای ایجاد و تقویت انگیزه بر عمل و یا تصحیح و اصلاح آن مورد تشویق قرار گرفته‌اند.

در این رابطه جایگاه علم، جایگاه واجب غیری برای عمل است.

رابطهٔ دوّم:

طریقیت و کاشفیت علم است. در این مرحله، ارزش علم به آن است که انسان را به رفتار درست راهنمایی کند و اگر انسان به علمش عمل نکند آن علم بی‌ارزش، بلکه وبالی بر گردن او است. رسول خدا 6 می‌فرمایند:

علم بر دو گونه است علمی در قلب که نافع است و علمی در زبان که حجّت خدا بر علیه انسان است.[۲۷]

احادیثی که علم را تنها برای عمل ذکر کرده‌اند به حد تواتر می‌رسند، در این معنا، علم در مقام اثبات، اِمام عمل[۲۸] است؛ ولی در مقام ثبوت، هویّت و ارزشِ خود را اَز عمل می‌گیرد.

علم لا ینفع کدواء لاینجح، العالم من یعمل، العلم بالعمل، لا یقبل عمل الّا بمعرفة و لا معرفة الّا بعمل.[۲۹]

رابطهٔ سوم:

در احادیث از رابطه سوّمی نیز سخن گفته‌اند و آن این است که رفتار صحیح تولید علم می‌کند. در بیان این مطلب نیاز است به آیات و احادیث توجّه کنیم:

﴿ان تطیعوه تهتدوا﴾[۳۰]

﴿الذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا﴾[۳۱]

﴿ان تتقوا الله یجعل لکم فرقاناً﴾[۳۲]

﴿بل ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون﴾[۳۳]

والعمل وعاء الفهم، ما زکی العلم بمثل ما عمل به.[۳۴]

رسول خدا 6 می‌فرمایند:

امّا المداومة علی الخیر فیتشعب منه ترک الفواحش...و الیقین.

همچنین حضرت علی 7 می‌فرماید:

یفسد الیقینَ الشکُّ و غلبه الهوی[۳۵]

و نیز امام باقر 7 می‌فرمایند:

من عمل بما یعلم ورّثه الله علم ما لم یعلم[۳۶]

و در جایی دیگر از رسول خدا 6 وارد شده است:

من اخلص لله اربعین یوماً فجّر الله ینابیع الحکمة من قلبه الی لسانه.[۳۷]

این رابطه در ایمان و اخلاق هم وجود دارد؛ ولی آنجا تفسیر روشنی داشت؛ زیرا عمل سبب برای رسوخ ایمان و اخلاق است؛ ولی در اینجا سخن از علم جدید است که در سایهٔ عمل حاصل می‌شود، که دو تفسیر در این باره می‌توان ارائه داد:

تفسیر اول:

قدرت روح به اندازه‌ای است که می‌تواند حقائق هستی را مشاهده یا درک کند؛ ولی حجاب‌های معرفتی مانع می‌شوند و اطاعت الهی آن حجاب‌ها را می‌زداید. در احادیث گناه، تکبّر، ظلم، شرب خمر، کثرت اکل و اموری دیگر، به عنوان موانع علم شمرده شده‌اند:

شرّ آفات العقل، الکبر

و

البطنة تحجب الفطنة.[۳۸]

تفسیر دوم:

می‌دانیم که یکی از راه‌های به وجود آمدن علم، الهام الهی است؛ زیرا فرموده‌اند:

العلم نور یقذفه الله قلب من یشاء[۳۹]

و یکی از قوی‌ترین زمینه‌های الهام الهی، طاعت او و

۲۷. العلم و الحکمة، ص ۳۵.
۲۸. «العلم امام العمل»، امالی طوسی، ص۴۸۸.
۲۹. العلم و الحکمة، ص ۶۵.
۳۰. نور، ۵٤.
۳۱. عنکبوت، ٦۹.
۳۲. انفال، ۲۹.
۳۳. مطففین، ١٤.
۳٤. العلم و الحکمة، ص ١٤۸.
۳۵. میزان الحکمة، ١٤۰۰٦، ۲۲۹۷۳.
۳٦. أعلام الدین، ص ۳۰۱.
۳۷. سفینة البحار، ج ۲، ص ۸۷.
۳۸. غررالحکم، ٦۵۲، ۵۷۵۲.
۳۹. منیة المرید، ص١٦۷.

باید توجه داشت که اخلاق در خیلی از جاها به صورت احوالی گذرا است و دل‌های سنگین نیز گاهی به رحم می‌آیند، چه بسا بخیلی که ببخشد و یا ترسویی که از خود شجاعت نشان دهد. این موارد معلول عواملی گذرا همچون موعظه‌های اخلاقی و فضاهای مناسب هستند؛ ولی آنچه ماندگار است و مورد نظر اسلام، هیأت راسخی است که به صورت ملکه درآمده و جزء پوست و خون انسان شده است،

دوری از معصیّت است که بخصوص از نماز و روزه و غذای حلال نام برده شده است

من اکل الحلال اربعین یوما نوّر الله قلبه.[40]

مرحوم فیض در علم الیقین[41] به الهام علوم بر قلب ولیّ در اثر عمل اشاره می‌کند.

جمع بندی

جز انگشت شماری از علوم که محبوبیّت نفسی دارند مانند شناخت خداوند و انبیاء، اکثر قریب به اتفاق علومی که در اسلام مطرح است یا برای ایجاد و تقویت انگیزه بر عمل و یا تصحیح و اصلاح آن مورد تشویق قرار گرفته‌اند. بخشی از معارف توحیدی، تقریباً همه معارف مربوط به معاد، داستان‌های اقوام پیشین در قرآن، تجزیه و تحلیل صفات حسنه و ذمیمه اخلاقی و. .. از این نوعند.

امر سوم: رابطه عمل و اخلاق

بدون تردید، خلق و خوی پسندیده از محوری‌ترین عناصر انسان کامل است و اهمیّت آن تا اندازه‌ای است که گاهی تمام اسلام به خلق حسن تفسیر شده است.[42] جایگاه والای اخلاق در کمال انسانی در بخش پیشین بیان شد که اخلاق، در احادیث حسن ذاتی دارد؛ لذا اولین، سنگین‌ترین، زیباترین و پرفضیلت‌ترین چیزی که در ترازوی عمل آدمی گذاشته خواهد شد اخلاق پسندیده است[43] و جدای از این، ارزش کاربردی و طریقی نیز دارد؛ زیرا ایمان در سایه اخلاق پدید می‌آید و باقی می‌ماند. حجاب‌های ایمانی مثل تکبر، تعصّب و مراء همان رذائل اخلاقی هستند؛ رسول اکرم 6 در سخنی جامع می‌فرمایند:

الخلق وعاء الدین.

و باز می‌فرمایند:

زمانیکه خداوند ایمان را آفرید ایمان گفت: که خدایا به من نیرو ببخش و خداوند با حسن خلق آن را نیرو بخشید.[44]

اخلاق پشتوانه اجرای قانون و زندگی مدنی نیز هست که در بخش پیشین اشاره شد.

باید توجه داشت که اخلاق در خیلی از جاها به صورت احوالی گذرا است و دل‌های سنگین نیز گاهی به رحم می‌آیند، چه بسا بخیلی که ببخشد و یا ترسویی که از خود شجاعت نشان دهد. این موارد معلول عواملی گذرا همچون موعظه‌های اخلاقی و فضاهای مناسب هستند؛ ولی آنچه ماندگار است و مورد نظر اسلام، هیأت راسخی است که به صورت ملکه درآمده و جزء پوست و خون انسان شده است، در واقع واژه اخلاق در معارف دینی فقط به همین ملکه گفته می‌شود، کما اینکه در لغت نیز چنین است.[45]

از نصوص زیادی استفاده می‌شود که این احوال فقط در اثر رفتار مناسب به اخلاق و سجایا تبدیل می‌شوند. فرض کنید بچه ۵ ساله‌ای از تاریکی می‌ترسد و شما بارها توضیح داده‌اید که تاریکی یک امر عدمی است، آیا ترس او از بین می‌رود؟ خیر؛ ولی اگر کم کم دست او را گرفته و به تاریکی‌ها ببرید ترس از بین خواهد رفت. و باز فرض شود جوان ۲۰ ساله‌ای می‌خواهد شنا یاد بگیرد و اصول شناگری را فراگرفته است، آیا می‌تواند شنا کند؟

بعد از تبیین این مطلب باید به چند نکته اشاره کرد:

۱ــ نقش تقوای الهی در پاکی روان: امام باقر 7 می‌فرمایند:

گناهان همه بزرگند و آنچه گوشت و خون برویاند شدیدتر است و بهشت جز برای پاکان نیست.[46]

امام صادق 7 می‌فرمایند:

پدرم دائماً می‌فرمود: چیزی بدتر از گناه برای قلب وجود ندارد؛ خطا قلب را وارونه می‌کند.[47]

احادیثی همچون

---

۴۰. عدّة الداعی، ص ۱۴۰.
۴۱. علم الیقین، ج ۱، ص ۴۸۸.
۴۲. «الاسلام حسن الخلق»، میزان الحکمة، ۴۹۸۸.
۴۳. میزان الحکمة، باب ۱۱۰۱.
۴۴. همان، باب ۱۰۹۸.
۴۵. المحجّة، ج ۵، ص ۹۶؛ الحقائق، ص ۵۷.
۴۶. الکافی، ج ۲، ص ۲۷۰.
۴۷. بحار الانوار، ج ۷۳، ص ۳۱۲.

التقوی رئیس الاخلاق،

علیك بتقوی الله فانّه رأس الامر کلّه[48]،

اوصیکم عباد الله بتقوی الله فانها الزمام و القوام فتمسکوا بوثائقها و اعتصموا بحقائقها[49]

و صدها حدیث دیگر بیانگر همین واقعیت هستند همچنین آیهٔ شریفه ﴿یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله و قولوا قولا سدیداً یصلح لکم اعمالکم﴾[50] نیز نقش تقوی در سلامت روان را می‌رساند، زیرا درستی اعمال از صلاح روان است.

۲ـ احادیث زیادی بر مداومت بر عمل تأکید می‌کند؛ زیرا تکرار عمل، صفات نفسانی را ریشه دار می‌نماید: امام باقر 7 فرمودند:

احبّ الاعمال الی الله تعالی مادام علیه العبد و ان قلّ.[51]

و حدیث زیبایی از حضرت علی 7 گزارش شده است که می‌فرماید:

المکارم بالمکاره[52]

مکارم اخلاقی فقط با سختی ها بوجود می‌آیند.

مرحوم فیض در حقائقشان[53] این معنی را به زیبائی توضیح داده اند: قلب انسان از همه چیز تأثیر می‌پذیرد. از هر چیزی که می‌بیند یا می‌شنود. این اثر را در علم اخلاق، *خاطِر* گویند که سببِ عزم و اراده و نیّت می‌شود؛ اگر خواطر نفسانی به خیر و خوبی دعوت کند، *الهام* نامیده می‌شود و به سبب این الهامات، *ملک* و به لطفی که منشأ آن است *توفیق* گویند. در مقابل خاطره‌ای که به شر دعوت کند *وسوسه* نامیده می‌شود، سبب آن *شیطان* و زمینهٔ تولید آن *خذلان* است. اگر انسان به این خواطر ترتیب اثر داد و به مقتضاشان عمل کرد به خلق و سجیّه تبدیل می‌شوند... اگر کسی می‌خواهد بخشنده باشد باید مدّتی کار جواد را انجام دهد که مداومت بر آن، صفتِ جود را به وجود می‌آورد... سپس می‌گوید: تمام اخلاق پسندیدهٔ شرع، فقط از این راه به وجود می‌آیند.

مولوی بیان دیگری برای از بین بردن اخلاق ذمیمه دارد: سگی را فرض می‌کند که آرام در کناری خفته است همین که در آن نزدیکی خری پیدا می‌شود، خوی درّندگی او بیدار می‌شود؛ اگر انسان بتواند این خوی را تا مدّتی خفته نگه دارد ریشه‌هایش خشک می‌شود و حالت اقتدار و رسوخ آن از بین می‌رود.

میل‌ها همچون سگان خفتـه‌اند
اندر ایشان خیر و شر بنهفته‌اند
چون که قدرت نیست خفتند این رده
همچو هیـزم پاره‌ها و تـن زده
تا که مـرداری درآید در میـان
نفخ صور حرص کوبد بر سگان

۳ـ قرآن کریم در سورهٔ مبارکهٔ شمس به اهمیّت تهذیب نفس پرداخته و سعادت انسان را در پرتو آن می‌داند. امام صادق 7 در تفسیر فجور و تقوای نفس می‌فرماید:

یعنی خداوند آنچه را که نفس باید انجام دهد و آنچه را که باید ترک کند بیان کرده است[54].

بنابراین تزکیهٔ نفس در پرتو اعمال و تروک صورت می‌پذیرد.

همچنین در سورهٔ مبارکهٔ فجر[55] می‌فرماید:

﴿یا ایّتها النفس المطمئنّة ارجعی الی ربك راضیة مرضیة﴾

حالت سکون و اطمینان نفس در مقابل اضطراب آن است که از بالاترین مراتب تهذیب نفس است و این حالت را در احادیث به ولایت و اطاعت نسبت داده‌اند.[56] همچنین در آیهٔ شریفه ﴿من کان یرید حرث الآخرة نزد له فی حرثه﴾[57] وجه شبه این دانسته شده است که عمل انسان همانند بذری است که صفات اخلاقی و کمال الهی میوه‌های آنند. امام صادق 7 در حدیث علی بن ابراهیم می‌فرمایند:

العمل الصالح حرث الآخرة.[58]

جمع بندی

اخلاق حسنه گاه فطری‌اند و گاه اکتسابی که فضیلت برتر از آنِ خُلق اکتسابی است[59]. دستهٔ دوّم به صورت خواطر نفسانی بوجود می‌آیند و علم اخلاق در تولید این خواطر نقش مهمّی دارد و چنانکه توضیح داده شد، خاطره از سمع، بصر و. .. تولید می‌شود، و رفتارهای مناسب با این خواطر، آنها را به سجیّه و خلق تبدیل می‌کند. پس اخلاق حسنه تنها در پرتو عمل به شریعت به وجود می‌آید.

۴۸. میزان الحکمة، ح ۲۲۰۳۰ و ۲۲۰۳۳.
۴۹. نهج البلاغه، خطبهٔ ۱۹۵.
۵۰. احزاب، ۷۰.
۵۱. بحار الانوار، ج۷۱، ص ۲۱٦.
۵۲. غررالحکم، ص ۹۹.
۵۳. حقائق، ص ۵٤ و ٦۲.
۵٤. البرهان، ج ۵، ص ٦۷۲.
۵۵. فجر، ۲۷ تا ۳۰.
۵٦. البرهان، ج ۵، ص٦۵۷، التبیان، ج ۱۰، ص۳٤۸.
۵۷. شوری، ۲۰.
۵۸. کنزالدقائق، ج ۱۱، ص ٤۹٦ و البرهان، ج ٤،ص ۸۱٤.
۵۹. بحار الانوار، ج ۷۱، ص ۳۹۵.

تأکیدات اسلام بر عمل صحیح و خالص، و سرّ اهمیّت شریعت از آنجا است که کمال انسانی زاییدۀ رفتارهای درست است.

امر چهارم: رابطه عمل با ولایت

ولایت به معنای اولویّت در تصرّف و تدبیر امور به کار می‌رود، ولی مقصود ما در اینجا دو کاربرد زیر است:

۱ـ قدرت تصرّف انسان در کائنات، خارج از نظام مادّی عالم که در احادیث در مثل اطاعت پرندگان از انسان مطرح شده است و این معنی به ولایت تکوینی مشهور است.

۲ـ تدبیر همۀ نظام هستی به دستان خداست که همان رحمت رحمانیّه عامّه است و گاهی خداوند متعال تدبیر انسانی را بالخصوص عهده‌دار می‌شود و به خیر و شرّ او توجّه ویژه می‌کند و با الهام در تصمیمات او دخالت می‌کند. این معنی به ولایت الهی معروف است که هم به خداوند نسبت داده می‌شود و هم به مؤمن ولیّ و گاهی نیز رحمت رحیمیه خاصّه نامیده می‌شود، همین معنی به شکل دیگری در ائمۀ معصومین : نیز مطرح است که آنها اولیاء مؤمنین هستند.

ولایت به هر دو معنای تفسیر شده، از نتایج ایمان و عمل صالح است و علم در اینجا نقش ارشادی و اعدادی دارد. اضافه بر احادیثی که قرب الهی را فقط در سایۀ اطاعت او مطرح کرده‌اند، حدیث قرب نوافل نیز بر ولایت الهی دلالت می‌کند. خداوند متعال در حدیثی قدسی به رسول اکرم 6 می‌فرمایند:

> دوست داشتنی‌ترین چیز نزد من عمل به واجبات است و اگر بنده‌ام اضافه کرده و نافله‌ها را هم به جا آورد، خودم چشم و گوش و دست او می‌شوم و هر چه بخواهد به او می‌دهم.[۶۰]

امام باقر 7 به جابر فرمودند:

> یا جابر فوالله ما یتقرّب الی الله تبارک و تعالی الّا بالطاعة... ولاتنال ولایتنا الّا بالعمل والورع.[۶۱]

در قرآن کریم نیز در سورۀ مبارکۀ یونس[۶۲] می‌فرماید:

> ﴿الا انّ اولیاء الله لا خوف علیهم ولا هم یحزنون الذین آمنوا و کانوا یتّقون﴾

ولایت الهی و اطاعت کائنات از انسان در سایۀ عمل خالصانه پدید می‌آید. امام صادق 7 می‌فرمایند:

> انّ المؤمن یخشع له کلّ شی ثم قال: اذا کان مخلصا لله قلبه اخاف الله منه کل شی، حتی هوام الارض وسباعها وطیر السماء.[۶۳]

استجابت دعا هم از شئون همین ولایت است. داستان سه نفری که در غاری گرفتار شدند و به خداوند متعال با یادآوری عمل‌های خالصشان متوسل شدند و نجات یافتند، از همین نوع است که در احادیث معروف و مشهور است.

جمع بندی

تأکیدات اسلام بر عمل صحیح و خالص، و سر اهمیّت شریعت از آنجا است که کمال انسانی زاییدۀ رفتارهای درست است. تأثیر عمل بر ایمان، علم، اخلاق، ولایت و همچنین نوع رابطۀ میان آنها در این بخش توضیح داده شد و در قسمت آخر این مجموعه، ابتدائاً به ارائه نظریّات دیگر نسبت به جایگاه فقه خواهیم پرداخت و سپس به صورت جزئی، نقش ابواب مختلف فقهی همچون عبادات و معاملات و احکام، حتی به مثل عربی خواندن عقد خواهیم پرداخت.

۶۰. الکافی، ج ۲، ص ۳۵۳.
۶۱. الکافی، ج ۲، ص ۷۴.
۶۲. یونس، ۶۲ و ۶۳.
۶۳. سفینة البحار، ج ۱، ص ۱۰۰.

الموسوعة الفقهية الميسرة

ويليها

الملحق الأصولي

در گفتگو با استاد حجة‌الاسلام والمسلمین محمد علی انصاری

مؤلف *الموسوعة الفقهية الميسرة* استاد محمد علی انصاری شوشتری است که نام شناسنامه‌ای او «نظر علی خلیفه شوشتری» می باشد. ایشان دربارهٔ نام خانوادگی خود(خلیفه شوشتری) چنین می‌گویند: «علّت این‌که به ما خلیفه شوشتری می‌گویند این است که جد اعلای ما خلیفهٔ شیخ انصاری در نماز بوده است. لذا به او «ملا نظر علی خلیفه» می‌گفتند و بعداً هم شوشتری به آن اضافه شد؛ اما یک فامیلی مشهوری هم داریم که انصاری است. آباء و اجداد ما از زمان مرحوم شیخ انصاری در نجف اشرف همواره در خدمت شیخ انصاری بوده‌اند و پس از ایشان هم در خدمت «مجدّد شیرازی» و بعد هم در محضر «صاحب کفایه» بوده‌اند. یعنی بیت ما در حدود ۲۰۰سال بیت علم بوده است.»

استاد در سال ۱۳۳۰هـ.ش. در نجف اشرف متولّد شد و در دبیرستان علوی این شهر مقدس تحصیل کرد و دیپلم خود را در سال ۱۳۵۰ در بغداد گرفت. از سال ۱۳۴۷ درس طلبگی را آغاز کرد و سه سال آخر دبیرستان را به طور متفرقه امتحان داد. ایشان در سال ۱۳۵۱ به ایران هجرت کرد و در شهر قم مستقر شد. با این‌که در دانشگاه فردوسی مشهد پذیرفته شده بود، به حوزه آمد و همواره از همان ابتدای طلبگی، علاقهٔ خاصی به تحقیق داشت. تا این که از سال ۱۳۵۵به بعد در درس خارج مرحوم میرزا کاظم تبریزی و میرزا جواد آقا تبریزی رحمهما الله و آیت الله وحید خراسانی حفظه الله شرکت کرد. ایشان علاقهٔ وافری به تحقیق و پژوهش داشته و دارند به گونه‌ای که سایر شؤون زندگی علمی ایشان از جمله تبلیغ و تدریس را هم تحت الشعاع خود قرار داده است. استاد، خودشان دربارهٔ علاقه به پژوهش می‌گویند: «از ابتدا کارهای تحقیقاتی را شروع کردم و مدام علاقه به تحقیق و تألیف در من بیشتر شد و جنبهٔ تبلیغ و تدریس هم داشتم، ولی علاقه‌ام به تحقیق از آن‌ها بیشتر بود.» آنچه در ادامه می آید، گفتگویی است باایشان که با محوریت اثر ارزشمندشان، *الموسوعة الفقهية الميسرة*



شاید عامل اصلی آن، مطلبی بود که از مرحوم شهید مطهری دیده بودم که در یکی از آثارشان که به خاطر ندارم کدام اثرش بود، فرموده بودند: اگر تاریخ سیر هر مسأله فقهی (یا اصولی که بیشتر نظرشان به مسائل فقهی بود) شناخته شود، تأثیر زیادی در شناخت آن مسأله دارد و همین‌طور در اجتهاد نیز تأثیر بسزایی دارد. از این مطلب ذهنم منتقل شد به این‌که دائرة المعارفی را تدوین کنم.

• تا اجتهاد: اولین نوشتهٔ شما چه بود؟

بسم الله الرحمن الرحیم. الحمد لله رب العالمین و الصلاة و السّلام علی محمّد و آله الطّاهرین.

اولین اثر بنده در سال ۵۹ چاپ شد و آن رساله‌ای بود از مرحوم آقا بزرگ تهرانی دربارهٔ تاریخ «حصر اجتهاد» که بنده آن را تحقیق کرده بودم. این نوشته در حوزهٔ علمیه خوانسار تحقیق شده بود؛ ما گروهی بودیم که برای تحقیق به آنجا رفته بودیم. از مجموعهٔ آثار، این اثر برای چاپ شدن انتخاب شد که اثری است از مرحوم آقابزرگ تهرانی همراه با مقدّمه‌ای در «تاریخ اجتهاد» و پاورقی‌هایی مناسب. بعد از آن هم مؤسسه آل البیت تحقیق کتابی را بر عهده‌ام گذاشت. در آن زمان هنوز مکان درستی نداشتند؛ تنها در مدرسهٔ فیضیّه، اتاقی داشتند و بعداً جایی گرفتند. آن کتاب مرکّب از دو کتاب بود:

یکی به نام ***بدایة الهدایة*** از مرحوم شیخ عباس قمی که خلاصهٔ وسائل الشیعهٔ مرحوم شیخ حرّ عاملی است و چون در وسائل فقط واجبات و محرّمات آورده شده است، شیخ عباس قمی، مکروهات و مستحبات را هم به آن اضافه کرده‌اند.

و کتاب دوم ***لبّ الوسائل*** است که در دو جلد چاپ شد و در واقع یک دوره فقه روایی است که خلاصهٔ وسائل است و مؤسسهٔ آل البیت آن را منتشر کرده است. البتّه نوشته‌های زیادی هم دارم که تاکنون فقط تعدادی از آنها چاپ شده است.

• تا اجتهاد: چه چیزی باعث شد که پروژهٔ «دائرة المعارف» را آغاز کردید؟

از سال ۶۳ یا قبل از آن، مسألهٔ تدوین دائرة المعارف به ذهنم می آمد. شاید عامل اصلی آن، مطلبی بود که از مرحوم شهید مطهری دیده بودم که در یکی از آثارشان -که به خاطر ندارم کدام اثرشان بود- فرموده بودند: اگر تاریخ سیر هر مسألهٔ فقهی (یا اصولی که بیشتر نظرشان به مسائل فقهی بود) شناخته شود، تأثیر زیادی در شناخت آن مسأله دارد و همین‌طور در اجتهاد نیز تأثیر بسزایی دارد. از این مطلب ذهنم منتقل شد به این‌که دائرة المعارفی را تدوین کنم. کار سنگینی به نظر می‌آمد و لازمه‌اش این بود که سیر تاریخی هر «مسأله» یا «اصطلاح» را ببینم. بایستی نگاه می‌کردم که سیر این مسأله از اول تا آخر چه بوده است و تغییر و تحولات آن چیست؟ یعنی یا باید «مسأله – مسأله» بشود یا این‌که به صورت «مدخل– مدخل» در بیاید. به عبارت دیگر گاهی به صورت مسأله – مسأله مطرح می‌کنیم و یک مسأله مثل «منفعل شدن آب کرّ به نجاست» را در نظر می‌گیریم و گاهی هم عنوان انفعال را که یک مدخل است، در نظر می‌گیریم. من راه دوم را انتخاب کردم.

از طرفی هم من قبلاً نمونه‌ای ندیده بودم و در واقع وجود هم نداشت؛ مگر نمونه دائرة المعارف معروف به ***موسوعة فقهی جمال عبدالناصر***. سرّ تسمیهٔ آن هم این بود که در زمان جمال عبدالناصر که وحدت سیاسی بین مصر و سوریه برقرار بود، در سوریه نطفه‌اش منعقد شد و بعد به مصر منتقل گردید و در آن‌جا پیگیری شد و معروف شد به «موسوعة جمال عبد الناصر».

علاوه بر این‌که به این کار علاقه پیدا کرده بودم، ضرورتش را هم احساس کرده بودم؛ چرا که خیلی وقت‌ها پیش می‌آید که در اثنای تدریس، استاد یا شاگرد با اصطلاحی مواجه می‌شود که وقت و فرصتی نیست که برود این همه کتاب را زیر و رو کند و نمی‌داند آن اصطلاح و معنای آن را در کجا پیدا کند؟ و گاهی ذهنش به جایگاه این اصطلاح منتقل نمی‌شود. در این جا بهترین راه، مراجعه به دائرة المعارف است که اگر در دسترس باشد مراجعه می‌کند و آن مقداری که هست، اگر کافی باشد فبها و اگر بیشتر بخواهد تحقیق کند مظانّ بحث به دستش می‌آید و مراجعه می‌کند و سرنخ به او داده می‌شود. اگر محقق هم باشد مسأله همین‌طور است؛ حتی الآن کسانی هستند که منبرشان در سطح بالایی است و وقتی با موسوعه آشنا شده‌اند، موضوع را از آن انتخاب می‌کنند و منبرهای خوبی از آب در می‌آورند. یک مرتبه یکی از آن‌ها که قبل از

علاوه بر این که به این کار علاقه پیدا کرده بودم، ضرورتش را هم احساس کرده بودم؛ چرا که خیلی وقت‌ها پیش می‌آید که در اثنای تدریس، استاد یا شاگرد با اصطلاحی مواجه می‌شود که وقت و فرصتی نیست که برود این همه کتاب را زیر و رو کند و نمی‌داند آن اصطلاح و معنای آن را در کجا پیدا کند؟ و گاهی ذهنش به جایگاه این اصطلاح منتقل نمی‌شود. در این جا بهترین راه، مراجعه به دائرة المعارف است که اگر در دسترس باشد مراجعه می‌کند و آن مقداری که هست، اگر کافی باشد فبها و اگر بیشتر بخواهد تحقیق کند مظانّ بحث به دستش می‌آید و مراجعه می‌کند و سرنخ به او داده می‌شود. اگر محقق هم باشد مسأله همین‌طور است.

طلبگی بنده، از خطبای معروف نجف اشرف بود و هفتاد یا هفتاد و چند سال از سنش می‌گذرد با من تماس گرفت و گفت این کتاب همیشه با من است. می‌خواهم بگویم بحمد الله دائرة المعارف برای همه مفید واقع شده است.

• تا اجتهاد: شروع کار به چه نحو بود؟ چه مقدار از مشورت‌ها استفاده می‌کردید؟

اوّلین کاری که کردم این بود که یک سری «اصطلاحات اصولی» را که به نظرم مهم می‌رسید، گرد آوری کردم. حدود هزار اصطلاح. بعد اصطلاحات فقه را جمع آوری کردم مثلاً یک دوره فقه شرائع، لمعه و امثال آن را مطالعه کردم و حدود چهار - پنج هزار اصطلاح استخراج شد.[1] ابتدا در اصول نوشتم.

این‌جا دو روش برای «مدخل سازی» وجود داشت: یکی این بود که بر طبق «ریشه و ماده» پیش برویم؛ مثلاً استصحاب را که بخواهیم بنویسیم در مادّه صحب بیاوریم در ابتدا این روش به نظرم آمد و همین روش را پیش گرفتم و یک مقداری هم نوشتم و الآن هم دفترهایش موجود است.

در ضمن مرتّب مشورت می‌کردم؛ البتّه نه با هر کسی (اگر کار مهمی دارید مخصوصاً کار ابتکاری با هر کسی در میان نگذارید. با کسی مشورت کنید که اهلیّت داشته باشد و تنگ نظر نباشد؛ چون اگر با کسی که اهلش نیست مشورت کنید، شما را به بیراهه می‌برد و اگر تنگ نظر باشد شما را دلسرد می‌کند) بیشتر با کسانی که تنگ نظر نبودند و اهلیت داشتند، مشورت می‌کردم و در این پروژه بیشتر با دو نفر مشاوره می‌کردم: یکی آیت الله سبحانی حفظه الله که ایشان تا الآن از مدافعین و مشوّقین و دوستداران موسوعه بوده و هستند و می‌فرمایند تا زنده هستم می‌خواهم ببینم این کار تمام شده باشد و دیگری حاج آقای سید احمد حسینی اشکوری که ایشان تخصّص در کتب خطّی و فهرست نگاری دارد. با ایشان که مشورت کردم فرمودند بین کتب لغوی و کتب دائرة المعارف فرقی هست. کتب لغوی بیشتر بر اساس ریشه‌ها و ماده‌ها پیش می‌روند. استصحاب در صحب جای می‌گیرد ولی کتب دائرة المعارف بیشتر بر اساس الفبا و بر طبق هیئات و وضع کلمه می‌آید تا برای افراد سهل الوصول‌تر باشد. لذا دوباره هر آنچه را که نوشته بودم، کنار گذاشتم و دوباره برگشتم و اصطلاحات را بر طبق هیئات نوشتم و باز هم از اصول شروع کردم و چند دفتر هم نوشتم؛ ولی باز هم بر اساس مشورت‌ها به این نتیجه رسیدم که از فقه شروع کنم. در فقه یک مجموعه‌ای از «الف» و «ب» را نوشتم. هر دو در یک مجلد که به صورت اختصار و خلاصه بود، به طور محدود یعنی در شش - هفت عدد به چاپ رسید.

البتّه در سال ٦٦ رفقای ما از جمله جناب آقای شیخ محسن اراکی -که فعلاً رئیس مجمع تقریب مذاهب اسلامی است- به من فرمود: می‌خواهیم یک مجمعی به عنوان ***مجمع الفکر الاسلامی*** تشکیل دهیم؛ هر کسی نوشته‌ای دارد بیاورد، در آن‌جا چاپ کنیم. لذا بنده هم از مؤسسین آن مجمع بودم هر چند دیگر مسئولیتی در آن‌جا ندارم. به هر حال بنا شد این کار در ضمن این مجمع انجام بگیرد؛ قابل ذکر است که این مجمع با وجود این‌که کارهای بزرگی انجام داده است، ولی متأسفانه به طور مناسبی حمایت مالی نمی‌شود. این یک جلدی که عرض کردم کارش در ضمن همین مجمع انجام گرفت.

پس از این‌که نوشتم، نوشته را به دست اساتید دادم. از جمله استاد بزرگوارمان آیت الله وحید و آقایان آیت الله هاشمی شاهرودی -که ایشان هم استاد ما بود- و مرحوم آیت الله معرفت و آیت الله سید کاظم حائری که این بزرگواران هم فی الجمله از اساتید بنده بودند.

این به سال ٦٩ مربوط می‌شود که همهٔ این بزرگان لطف داشتند و تشویق می‌کردند؛ اما از مشورت‌ها هیچ وقت غافل نمی‌شدم. هر نقدی را که می‌دیدم به نفع این کار است، سریعاً می‌گرفتم؛ مثلاً این جلد را با خودم به

1. البتّه الآن اصطلاحات خیلی بیش از این مقدار شده و بیشتر هم خواهد شد.



طلاب
نباید در تحقیق و پژوهش
خسته شوند.

مشهد برده بودم و روزی به خدمت مرحوم آقای سید عبدالعزیز طباطبایی که در امر فهرست‌نگاری تخصص داشت، رسیدم. یکی از علمای مشهد به دیدن ایشان آمده بود. ایشان به من خطاب کردند که کتابت را به او نشان بده و کتاب را به او نشان دادم. وقتی ملاحظه کرد به من فرمود: در اینجا حکم تکلیفی را آورده‌ای ولی حکم وضعی را نیاورده‌ای. یک نقد این چنینی تنبّه زیادی در من ایجاد کرد.

یک وقتی کار را به آیت الله وحید دادم. ایشان فرمودند: ***موسوعه کویتیه*** را دیده‌اید؟

گفتم: خیر. فرمودند: یک چنین موسوعه‌ای با عِدّه و عُدّه بیرون آمده است.

به آیت الله هاشمی شاهرودی هم که نشان دادم، فرمودند: موسوعه کویتیه را دیده‌اید؟ گفتم: نه، ایشان ۳ جلد آن –که تازه درآمده بود– را داشتند و به من فرمودند: این را نگاه کن. دیدم از نظر شکلی از موسوعه جمال عبد الناصر کامل‌تر است؛ ولی موسوعه جمال عبد الناصر از جهت محتوا هفت مذهب را بررسی کرده است: چهار مذهب اصلی اهل سنت و امامیّه و زیدیّه و أباضیّه از خوارج.

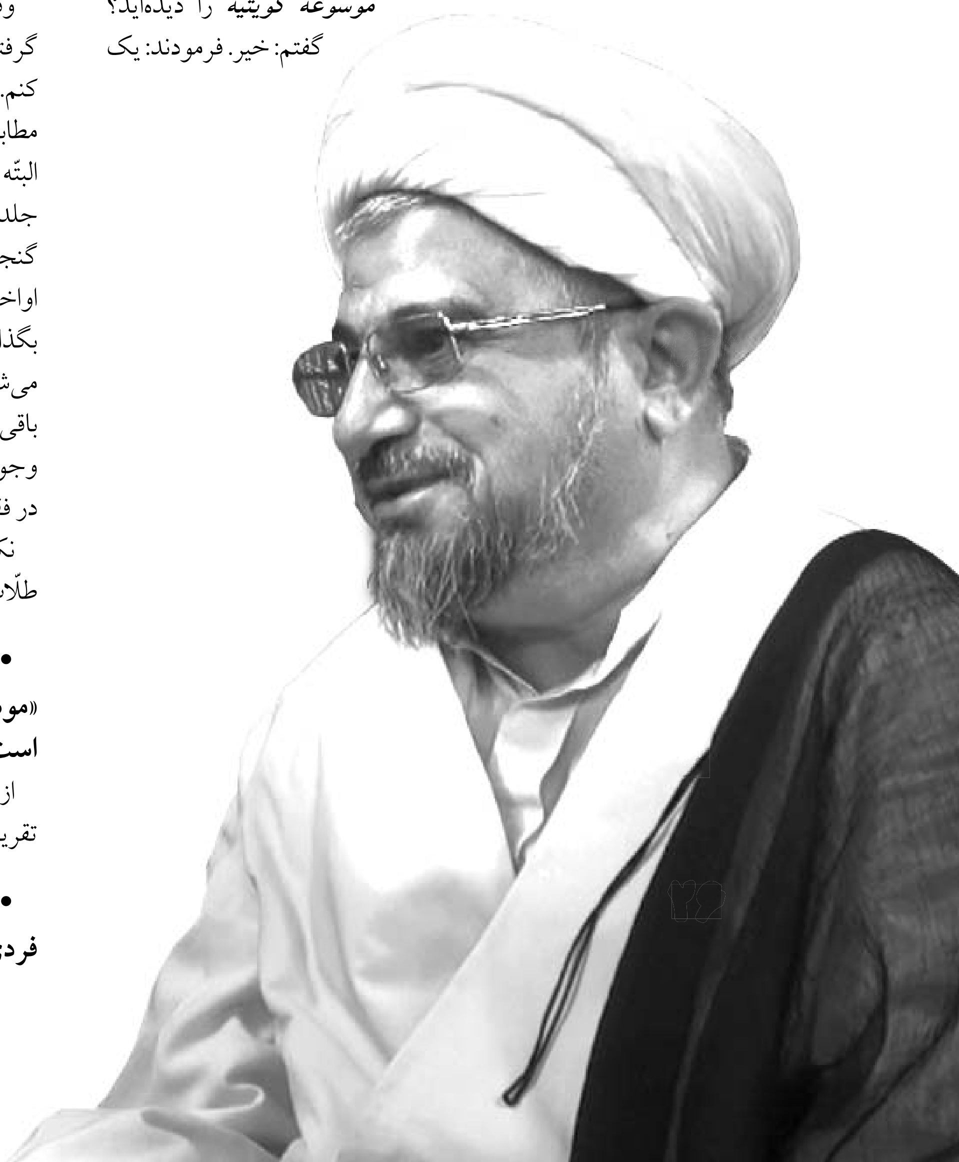
وقتی آن را دیدم تحوّلی در من ایجاد شد و تصمیم گرفتم روش اختصار را کنار گذاشته، کمی مفصّل‌تر بحث کنم. بعد از آن، دوباره کار را از ابتدا شروع کردم تا سال ۷۴ مطابق ۱٤۱٤ یا ۱٤۱۵ قمری که جلد اول فقه چاپ شد. البتّه بنا را بر این گذاشته بودم که فقه و اصول را در یک جلد قرار دهم. یعنی آن مقداری که در فقه از حرف «الف» گنجایش دارد، همان مقدار هم اصول از حرف «الف» در اواخر همان جلد قرار دهم و نامش را ***الملحق الاصولی*** بگذارم. برای این‌که وقتی کسی با یک اصطلاحی مواجه می‌شود، دیگر منتظر نماند که فقه تمام شود –که آیا عمری باقی باشد یا نه؟!– و این در جایی که اصطلاح مشترک وجود دارد، بیشتر نمود پیدا می‌کند. مثلاً مدخل احتیاط هم در فقه هست و هم در اصول. از دو منظر بحث شده است.

نکته‌ای که در این‌جا می‌خواهم بگویم این است که طلّاب نباید در تحقیق و پژوهش خسته شوند.

• تااجتهاد: آیا روش شما بر اساس همان روش «موسوعهٔ کویتیّه» است یا نه؟ یا یک روش جدیدی است؟

از نظر موادّ، عموم و خصوص من وجه و از نظر روش تقریباً مشابه هستیم.

• تااجتهاد: در ضمن سخنان خود اشاره به کار فردی و گروهی کردید، آیا کار گروهی مشکلاتی



چندین بار خدمت مقام معظم رهبری رسیدیم. یک بار به همراه جناب آقای شیخ محسن اراکی برای معرّفی آثار مجمع رفتیم. جلسه خصوصی بود و چون تابستان بود در حیاط بودیم. وقتی به معرّفی موسوعه رسید، ایشان موسوعه را در دستشان گرفته، فرمودند چند نفر با شما کار می‌کنند؟ گفتم: ۳ -۴ نفر، آن هم برای مقابله و فیش برداری! با حالت تعجب فرمودند: «کار به این بزرگی، تنهایی؟!» یعنی این کار توجه ایشان را جلب کرده بود. یا دو سال پیش که ایشان به قم تشریف آوردند در یک جلسه که بنده خودم را معرّفی کردم، فرمودند: موسوعه چند جلد شد؟ عرض کردم: ۹جلد. آن زمان ۹ جلد چاپ شده بود. ایشان فرمودند: پس چرا بنده بیش از ۶ جلد ندارم؟!

داشت که فردی کار می‌کردید و اکنون هم کار را به صورت فردی انجام می‌دهید؟

به یک سری از دوستان پیشنهاد کردم که بیایید و این چنین کاری را انجام دهیم که حوصلهٔ آن را نداشتند و معلوم هم نبود عاقبتش به کجا می‌انجامد. بنده هم چون علاقهٔ زیادی داشتم و احساس ضرورت زیادی می‌کردم خودم آستین را بالا زدم و شروع کردم.

پس کار فردی به این خاطر بود و تعمّدی نداشتم و پروژه تقریباً تا این اواخر، یک کار فردی بوده است؛ ولی این اواخر از چند نیرو استفاده کردم: یکی در زمینهٔ فیش برداری در معنای لغوی که معنای لغوی مدخل‌ها را فیش‌برداری می‌کند و به من می‌دهد و دو یا سه نفر دیگر که متغیرند هم که جستجوی کامپیوتری می‌کنند و به عنوان مثال یک عنوان‌هایی را جستجو می‌کنند که در کل فقه منتشر است و نیاز به جستجو دارد و جایگاه‌های آن را فیش‌برداری می‌کنند و به من می‌دهند. مثلاً عنوان «حدید» را جستجو می‌کنند: «هل یصح الصید بغیر الآلات الحدیدیة؟» بنده عنوان را از فیش انتخاب می‌کنم؛ مثلاً «تعلّق الخمس بالحدید» یا «عدم اعتبار القطع بالحدید» این‌ها فیش‌برداری می‌کنند و فیش‌های خام به دست من می‌آید. سپس بنده با مراجعه به مصادر اصلی، مقاله را تدوین می نمایم، بعداً به یکی از آقایان می‌دهم که چک کند و با منابع تطبیق دهد تا اشتباهی رخ نداده باشد. بعداً دوباره خودم می‌بینم و برای حروف‌چینی می‌دهم و بعد از آن برای مقابله می‌فرستم و بعد از مقابله دوباره می‌بینم و سه یا چهار بار مقابله صورت می‌گیرد و پس از هر بار مقابله، خودم بازبینی می‌کنم تا ضریب اطمینان بالا رود.

عناوین یا مدخل ها هم دوگونه‌اند: یک دسته عناوینی هستند که بحث هایش پراکنده است و به جمع آوری نیاز دارد. این قسم از عناوین به وسیلهٔ رایانه مورد جستجو قرار می گیرند.مثلاً لغت «تصرّف» ابتدا معنای لغویش ذکر می‌شود و بعد معنای اصطلاحیش و بعد احکامی که مترتّب بر آن است؛ مثل انواع تصرّف، «تصرّف فعلی» مثل: غصب و بیع و شراء که هر کدام حکمی دارد و بعد هم «تصرّف قولی» مثل: عقد یا ایقاع.

دستهٔ دیگر عناوینی هستند که بحث آنها متمرکز است و در جای مخصوصی بحث شده است و همه مباحثشان در یک‌جا آمده است و به جستجو در کل فقه نیاز ندارد که این نوع از عناوین را خودم انجام می‌دهم.

نکته‌ای باید اضافه کنم و آن این است که گاهی بعضی از ریزه‌کاری‌ها وجود دارد که در جای مناسب خودش به آن اشاره کرده‌ایم، مثلاً در بحث «تسامح» آورده‌ایم که ما دوگونه تسامح داریم: یک «تسامح از جانب مولا» است که شریعت را سهل می‌گیرد؛ این مطلوب است. یکی هم «تسامح عبد» در احکام است؛ این مذموم است و کلمات فقها را هم آورده‌ایم و بعضی اشخاص، این دو تسامح را با هم خلط کرده بودند.

• تااجتهاد: آیا برای نوشتن تفصیلی‌تر موسوعه، از نوشته‌های قبلی خود هم استفاده می‌کردید؟

من آن‌ها را تقریباً کالعدم فرض می‌کردم و از ریشه شروع می‌کردم. خوب کار من این است. نه سفر می‌روم و نه تبلیغ و نه تدریس دارم. صبح تا شب مشغول نوشتن این دائرة المعارف هستم.

• تااجتهاد: این مسائلی که فرمودید مربوط به چه سالی است؟

مربوط به سال‌های بعد از ۱۳۷۰ و بعد از آن است، این روش تقریباً تثبیت شد؛ هر چند دارای تطور و تکامل بود.

حرف «الف» در نیمه‌های جلد ششم به اتمام رسید و بعد حرف «باء» تا آخر جلد هفتم –که بحث بیع است و بحث خوبی از کار درآمد– ادامه یافت و بعد حرف «تاء»، «ثاء» و «جیم» در جلدهای هشتم تا یازدهم کارش تمام شده و داده‌ایم برای چاپ. الآن در حرف «حاء» هستیم که جلد

به هر حال اولین و مهم ترین مشکل کاری به این بزرگی (که تعبیر رهبری هم هست)، مشکل مالی است. باید حمایت مالی شود و گفتم که خود مجمع هم پشتوانهٔ مالی خوبی ندارد.

دوازدهم می‌شود.

• تا اجتهاد: عبارت‌هایی که در هر مدخل وجود دارد از خودتان است یا از فقها؟

معمولاً عبارات را خودم می‌سازم؛ ولی گاهی برای ضرورت مانند «استشهاد»، کلام فقها را می آورم.

• تا اجتهاد: آیا موسوعه تا به حال مورد تشویق قرار گرفته است؟

بله. جلد سوم، هم از سوی حوزه و هم از سوی وزارت ارشاد کتاب سال شناخته شد، و جلد هفتم –که بیع هم درآن بحث شده بود– دوباره کتاب سال حوزه معرّفی شد.

• تا اجتهاد: بازتاب موسوعه در بین اهل نظر و جامعهٔ علمی چگونه بوده است؟

الحمد لله خیلی خوب بوده است. البتّه اطّلاع رسانی مجمع الفکر خیلی ضعیف بوده است؛ ولی با این حال موسوعه راه خودش را باز کرده است. مثلاً شخصی مانند آیت الله سبحانی به گونه‌ای شیفتهٔ این مجموعه شده که تقریظی در مقدّمهٔ جلد یازدهم نوشته است و ان شاء الله به زودی از چاپ در می‌آید و آیت الله شبیری و آیت الله صافی که تعریف و تمجید کردند و من به غیر از تشویق چیزی ندیدم.

• تا اجتهاد: مشکلات عمده چه بوده است؟

رسیدیم سر اصل مسأله. چندین بار خدمت مقام معظم رهبری رسیدیم. یک بار به همراه جناب آقای شیخ محسن اراکی برای معرّفی آثار مجمع رفتیم. جلسه خصوصی بود و چون تابستان بود در حیاط بودیم. وقتی به معرّفی موسوعه رسید، ایشان موسوعه را در دستشان گرفته، فرمودند چند نفر با شما کار می کنند؟ گفتم: ۳–٤ نفر، آن هم برای مقابله و فیش برداری! با حالت تعجب فرمودند: «کار به این بزرگی، تنهایی؟!» یعنی این کار توجه ایشان را جلب کرده بود. یا دو سال پیش که ایشان به قم تشریف آوردند در یک جلسه که بنده خودم را معرّفی کردم، فرمودند: موسوعه چند جلد شد؟ عرض کردم: ۹جلد. آن زمان ۹ جلد چاپ شده بود. ایشان فرمودند: پس چرا بنده بیش از ٦ جلد ندارم؟! البتّه مجمع می فرستاد ولی شاید به دستشان نمی رسید و ممکن است در پست مشکلی به وجود آمده باشد.

یک مرتبه خدمت آیت الله سیستانی رفته بودم؛ بنده از پسرشان پرسیدم: چند جلد دارید؟ گفت: ٦ جلد. در حالی که مرتب برایشان می‌فرستم ولی باز هم بعضی از اجزاء به ایشان نرسیده بود. اما با همه این‌ها پشتوانه نداریم.

به هر حال اولین و مهم ترین مشکل کاری به این بزرگی (که تعبیر رهبری هم هست)، ***مشکل مالی*** است. باید حمایت مالی شود و گفتم که خود مجمع هم پشتوانهٔ مالی خوبی ندارد.

• تا اجتهاد: با کسی هم مثلاً دفتر آیت الله سیستانی صحبت کرده‌اید؟

خیر. به عنوان مشارکت، نه. هر چند برخی دیگر هم پیشنهاد می کنند؛ ولی من قبول نمی‌کنم. مثلاً می گویند: این کار احتیاج به وقت و پشتیبانی دارد و مقدمه سازی می کنند تا من قبول کنم! ولی من قبول نمی‌کنم. ما به همین که هست، قانع هستیم.

مشکل دیگری هم که ما با آن مواجه هستیم، کمبود منابع است؛ منابع زیادی مورد نیاز است، من منابع فقهی را دارم، منابع دیگری –مثل منابع پزشکی– می‌خواهد که در دسترسم نیست. مثلاً دربارهٔ «برص» بحث کردم. یا در یک سمینار پزشکی در مشهد یک مقاله ارائه کردم و اصلاً یک موج ایجاد کرد. مقاله درباره «قتل از روی ترحّم» بود و برخی تعجب کردند که شما این مطالب را از کجا آورده‌اید؟ گفتم از کتاب‌های فقهی خودمان درآورده‌ام. اینها و امثال آن نیاز به کتب پزشکی و یا علوم دیگر دارد. البتّه خود این مقاله در موسوعه نیامده است؛ اما از مباحث موسوعه در آن مقاله استفاده کردم: یکی از عنوان ***انتحار(خودکشی)*** و دیگری از عنوان ***انفاذ(نجات)*** استفاده کردم.

همچنین به کتاب‌های تاریخی و جغرافیایی نیاز دارم. گاهی مطلبی می‌خواهم بنویسم؛ می‌بینم منبعش را ندارم. مثل کسی که می‌خواهد در آب برود؛ ولی قایق و وسیله

مشکل دیگری هم که ما با آن مواجه هستیم، کمبود منابع است؛ منابع زیادی مورد نیاز است، من منابع فقهی را دارم، منابع دیگری -مثل منابع پزشکی- می‌خواهد که در دسترسم نیست. مثلاً دربارهٔ «برص» بحث کردم. یا در یک سمینار پزشکی در مشهد یک مقاله ارائه کردم و اصلاً یک موج ایجاد کرد. مقاله درباره «قتل از روی ترحّم» بود و برخی تعجب کردند که شما این مطالب را از کجا آورده‌اید؟ گفتم از کتاب‌های فقهی خودمان درآورده‌ام. اینها و امثال آن نیاز به کتب پزشکی و یا علوم دیگر دارد.

ندارد.

• تا اجتهاد: به نظر می‌رسد که اگر این اثر یک مقدار اطلاع رسانی بیشتر شود مثل همین مجلهٔ فقهی ما و عمق اثر آن در حوزه، بیشتر جا باز کند، افراد خود به خود به آن گرایش پیدا می‌کنند.

بله. البتّه همین طور است.

• تا اجتهاد: طلاب معمولاً با امر پژوهش آشنا نیستند و بیشتر درگیر مطالعه و مباحثه بوده‌اند. شما در این زمینه چه پیشنهادی به طلاب دارید؟

اصل مسأله در پژوهش، کشش و رغبت است. باید دید کشش و رغبتش با چه رشته و مهارتی همخوانی دارد؟ مثلا برای منبر و تبلیغ یا برای نوشتن و تدریس.

• تا اجتهاد: فرض بفرمایید یک شخصی به کار پژوهش و نوشتن علاقمند است. شما از چه زمانی توصیه می‌کنید مشغول به نوشتن شود و چه میزان علمیّت نیاز دارد؟

اگر برای تمرین باشد، مثلاً از لمعه به بعد خوب است. اگر واقعاً می‌خواهد وارد این مقوله شود، در مقطع درس خارج بهتر است؛ اما این مانع نمی‌شود که ازهمان اول شروع کند. باید آزمایش و تمرین از قبل داشته باشد تا بعداً مثمر ثمر واقع شود. بعد از خواندن شرح لمعه در حد خودش می‌شود، برایش برنامه‌ریزی کرد. اصلاً می‌شود یک درس خاص در همین زمینه شیوه‌های پژوهش و موضوعاتی که اهمیت دارد، در کنار دروس دیگر قرار داده شود که این موجب می‌شود وقتی به سطوح بالاتر رفت با دقت بیشتر و عمق بهتری مطلب را پژوهش کند. بنده قبل از طلبگی به نوشتن و تحقیق علاقه داشتم و خیلی مقاله نوشتم و به اصطلاح «حِملُ بَعیر»[2] است.

• تا اجتهاد: به نظر شما آیا امور پژوهشی منافاتی با مقولهٔ اجتهاد دارد یا نه؟

به نظر من اگر در آن افراط نشود، مانع نمی‌شود. همان‌طور که عرض کردم اگر طلبه در پی اجتهاد است و می‌خواهد مجتهد شود، نباید در قلم و اطلاعات عمومی کمبود داشته باشد. باید پله به پله بالا برود؛ اما بایستی وقت هر دو طرف را ملاحظه کرد که افراط و تفریط نشود. البتّه اشتباه است که این فرد نه اهل قلم باشد نه اطلاعات عمومی خوبی داشته باشد. اگر این‌چنین کسی پیدا شود، برای اجتهاد امروز به درد نمی‌خورد. اجتهاد امروز نیاز به قدرت قلم و قدرت بیان دارد، نیاز به اطلاعات عمومی وسیع دارد که باید در رشته‌های مختلف مطالعه داشته باشد. گاهی افراط و تفریط می‌شود. گاهی برخی از این طرف می‌افتند و برخی از آن طرف.

• تا اجتهاد: آیا درطول این مدت به امدادها هم برخورده‌اید؟

البتّه بنده اهلش نیستم، ولی قضیه‌ای برای شما نقل می‌کنم. به خاطر دارم یکی از عناوین مورد بحث، عنوان *اقتباس* بود. این عنوان یک عنوان ادبی است که مثلاً شما یک آیه یا حدیثی را در کلامتان می‌آورید؛ مثل این‌که شخصی با امام 7 مشورت می‌کند که می‌خواهم برای اکتساب شتر بخرم. امام 7 فرمود: چرا می‌خواهی شتر بخری؟ تلفات آن بسیار است. توجه نکرد و رفت شتر خرید و آن را در راه عراق و کوفه کرایه داد؛ ولی غالباً در راه تلف شدند. آمد و گفت: این طور شد. امام 7 در ضمن کلامشان فرمودند: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ...﴾[3] نه به عنوان آیه؛ بلکه در ضمن کلام. حال حکم فقهی و شرعی اقتباس چیست؟ جایز است یا نه؟ این را در کدام کتاب فقهی باید جستجو کرد؟ متحیّر مانده بودم که چه کار کنم. مدّتها بود که می خواستم کتاب «ریاض السالکین» -که شرح صحیفهٔ سجادیه است و خیلی کتاب خوبی است- را بخرم. مؤلفش مرحوم سید علی مدنی شیرازی است که هم فقیه بوده است و هم ادیب و شرحی هم بر صمدیه دارد. اتفاقاً همان ایام دنبال منبع برای عنوان

۲. یک بار شتر کنایه از بضاعت زیاد.

۳. سوره نور؛ ٦٣.

«اقتباس» می‌گشتم. کتاب «ریاض السالکین» را خریدم و آوردم خانه و می‌خواستم تورق کنم و ببینم چه مطالبی دارد؟ تا یک جلد آن را باز کردم، همین عنوان اقتباس آمد. چقدر بحث جالبی کرده است؛ چون هم ادیب بوده و هم فقیه، هم بحث ادبی کرده است و هم بحث فقهی و این امر برای بنده خیلی لذت بخش بود.

یک نمونهٔ دیگر در بحث «تغییر جنسیت» که کمتر بحث شده و بحث جدیدی است. متحیّر شدم که چه کار کنم؟ فکرکردم فعلاً آن را کنار بگذارم؛ تا ببینم چه می‌شود؟ اتفاقاً رفتم بیرون از خانه. معمولاً از خیابان ارم (خیابان آیت‌الله مرعشی) که رد می‌شوم، به دو چیز بیشتر نگاه می‌کنم: یکی اعلامیه‌های فوت و یکی هم به کتابفروشی‌ها. دیدم در کتابفروشی آیت الله فاضل (رحمه الله) یک کتاب در مورد «تغییر جنسیت» وجود دارد و نویسندهٔ آن خیلی خوب بحث کرده بود و به من خیلی کمک کرد. اینها همه‌اش از الطاف الهی است و شاید من هم اهلش نباشم.

• تا اجتهاد: برآورد شما از اتمام کار چیست؟ نهایتاً چند جلد خواهد شد؟

درحدود ۳۰ تا ۳۵ جلد خواهد شد.

• تا اجتهاد: شما ادلهٔ مسائل را هم ذکر می‌کنید؟

بله. از ابتدا در نظر داشتم که ادلّه و استدلال‌ها را نیاورم؛ اما کم کم آن‌ها را هم به طور محدود آوردم و دیگر مباحث مفصّل‌تر شد.

• تا اجتهاد: الآن با وجود نرم افزارها به نظر شما موسوعه هنوز خلأها را پر می‌کند؟

در پاسخ باید گفت کارآیی موسوعه خیلی بالاتر از نرم‌افزار است، چون موسوعه دربارهٔ یک عنوان بحث می‌کند و مطالب را «دسته بندی فنی» می‌کند؛ یعنی مطالب را از مکان‌های متفاوت جمع می‌کند و به طور دسته بندی فنی مورد بحث قرار می‌دهد؛ امّا نرم افزارهای موجود به هیچ وجه این کار را نمی‌کنند بلکه فقط می‌توانند آدرس مطالب را بدهند و این کاری است ابتدایی که ما برای تدوین موسوعه از آن استفاده می‌کنیم.

• تا اجتهاد: غیر از تألیف موسوعه آیا فعالیت دیگر علمی هم داشته‌اید؟

بله، نظارت و تحقیق آثار شیخ انصاری (رحمه الله) به عهدهٔ این‌جانب بوده است. یعنی کنگرهٔ شیخ انصاری که برگزار شد، بنده مسؤولیت تجدید و تحقیق آثار ایشان را به عهده داشتم. در عرض تألیف موسوعه این کار را هم داشتم که در مجموع ۲۸ جلد از آثار مرحوم شیخ انصاری (رحمه الله) به چاپ رسید و گروهی تحت نظارت بنده این کار را انجام می‌دادند.

• تا اجتهاد: آیا در آثار مرحوم شیخ یک نسخه مرجع وجود داشته است که آن را مبنا قرار بدهید؟

فرق می‌کند. البتّه برخی جاها مثلاً در خیارات یا وصایا خط خود شیخ وجود داشت که در این موارد اصل قرار گرفت.

• تا اجتهاد: آیا آثار دیگری هم دارید که به چاپ رسیده باشد؟

بعضی آثار دیگر هم داریم که مستقلًا چاپ شده‌اند. مثلاً کتابی از خود موسوعه استخراج شده است و به نام ***اهل البیت*** : چاپ شده است. این کتاب از سه عنوان موسوعه گرفته شده است: ۱- عنوان ***اهل البیت*** : که در جلد ششم موسوعه است. ۲- عنوان ***امامت***. ۳-عنوان ***تاریخ زندگی اهل بیت*** : که به اختصار آورده‌ایم. دو عنوان اخیر در جلد پنجم موسوعه بودند.

شما هر جلدی را که ملاحظه کنید، در آخرش شرح زندگانی فقها هم ذکر شده است. در جلد پنجم به مناسبت بحث امامت، زندگی ائمه : را بطور مختصر آورده‌ایم. مجموع این‌ها به پیشنهاد جناب آقای حسینی اشکوری(حفظه الله) به نام ***اهل البیت : امامتهم و حیاتهم*** از همان موسوعه اقتباس شد که البتّه با یک بازبینی بیشتری همراه بود و به چاپ رسید و در سال ولایت هم به عنوان کتاب تشویقی شناخته شد.

در جلد سوم هم بحثی به عنوان «اسراف» داریم که این هم به شکل کتاب در آمد؛ به نام ***دراسةٌ حول الاسراف فی الکتاب و السنة***. یک دورهٔ مختصر فقهی هم به درخواست یکی از دانشکده‌ها تدوین کردم به نام ***الفقه المیسّر*** این کتاب برای دوره‌های قبل از شرح لمعه مناسب است؛ چون استدلالی نیست و فقط متن است و پرسش و پاسخ. مقدمه‌ای هم در تاریخ فقه دارد و مبنای آن هم بیشتر قول مشهور بوده است. و بیشتر کتاب‌های شرایع و شرح لمعه و عروه مورد نظر بوده است.

کتابی هم داریم به عنوان ***قم،حرم اهل البیت و مهد ثقافتهم*** که به مناسبت کنگرهٔ کریمهٔ اهل بیت حضرت معصومه 3 به چاپ رسید. علاوه بر آن جلد اول کتاب ***ادوار فقه*** مرحوم دکتر محمود شهابی را به عربی ترجمه نمودم که در بیروت به چاپ رسید.

• تا اجتهاد: در پایان از حضرت‌عالی سپاسگزاریم که وقت خود را دراختیار ما قرار دادید.



پژوهش اصولی

علیرضا اعلایی

طلبۀ سال هفتم درس خارج
استاد دورۀ سطح مدرسۀ فقهی امام محمد باقر 7

فاضل ارجمند، جناب آقای علیرضا اعلایی در مقالۀ «اطلاق مقامی مجموع ادلّه» با توجه به مطالب درس خارج حضرت آیت الله العظمی شبیری زنجانی دامت برکاته به تقریر نظرات اصولی ایشان در این باره پرداخته‌اند.

اطلاق مقامی مجموع ادله

تا اجتهاد

از میان آیات نورانی قرآن کریم، دسته‌ای از آیات به احکام عملی اختصاص داده شده است، که از آنها با عنوان «آیات الأحکام» یاد می‌شود. از جمله مباحثی که در مورد آیات الأحکام مطرح است این است که در مسأله‌ای که آیۀ شریفه متکفّل بیان حکم آن گردیده است، آیا می‌توان به اطلاق یا عموم آیۀ شریفه تمسّک نمود و حکم آیه را به فروعات آن مسأله تسری داد یا نه؟

به عنوان مثال آیا می‌توان با تمسّک به عموم آیه شریفه ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ به واجب الوفاء بودن هر عقدی حکم نمود، و یا این که با تمسّک به اطلاق آیۀ شریفه ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ به صحت هر بیعی حکم نمود؟

تمسّک به مطلقات و عمومات قرآنی صحیح نمی‌باشد، اما در عین حال «سیدنا الاستاذ» راه حلّی ارائه نموده‌اند که از ضمیمهٔ آن به همین مطلقات و عمومات قرآنی می‌توان به نفی قیود احتمالی حکم نمود. ایشان از این راه حلّ با عنوان «اطلاق مقامی مجموع ادلّه» یاد کرده‌اند.

عدم صحت تمسّک به عموم و اطلاق لفظی آیات قرآن

حضرت آیة الله العظمی شبیری زنجانی(حفظه الله)تمسّک به عمومات و مطلقات قرآن را صحیح نمی‌دانند، زیرا در غالب موارد در مقام بیان تمام جزئیات و قیود بودن، به وسیلهٔ اصل عقلایی «اصالة البیان» احراز می‌شود، و این اصل بر پایهٔ غلبهٔ در مقام بیان بودن متکلم استوار است، درحالی که در آیات قرآنی چنین غلبه‌ای در کار نیست؛ زیرا معمول مطلقات و عمومات قرآنی دارای قیود و جزئیاتی است که در روایات بیان گردیده‌اند. در حقیقت، قرآن به منزلهٔ قانون اساسی شریعت است که غالباً در آن به بیان کلیّات احکام پرداخته شده و بیان جزئیات به سنّت واگذار شده است و در چنین شرایطی اصالة البیان جاری نیست.

با توجّه به این مطلب باید گفت مطلقات و عمومات قرآنی در مقام بیان تمام قیود و جزئیات نمی‌باشند. این در مقام بیان نبودن **مطلقات** و **عمومات** دو نتیجه را به دنبال دارد:

۱. عدم انعقاد ظهور اطلاقی در اطلاقات

انعقاد ظهور در مطلق منوط به توفّر مقدمات حکمت است و از جمله مقدمات حکمت در مقام بیان بودن متکلم است و چنانچه گذشت این مقدمه در مطلقات قرآنی مفقود است.

۲. عدم حجیت ظهور در عمومات

اگر چه دلالت عام بر معنای عموم، بالوضع است؛ اما حجیت این ظهور و کاشفیت آن از مراد جدّی به این وابسته است که متکلم در مقام بیانِ تمام مراد و ذکر تمام مستثنیات حکم باشد و گذشت که عمومات قرآنی در چنین مقامی نیستند[۱].

نظریهٔ اطلاق مقامی مجموع ادلّه

از آنچه گذشت روشن شد که تمسّک به مطلقات و عمومات قرآنی صحیح نمی‌باشد، اما در عین حال «سیدنا الاستاذ» راه حلّی ارائه نموده‌اند که از ضمیمهٔ آن به همین مطلقات و عمومات قرآنی می‌توان به نفی قیود احتمالی حکم نمود. ایشان از این راه حلّ با عنوان «اطلاق مقامی مجموع ادلّه» یاد کرده‌اند[۲].

توضیح: اگر چه شارع در خطابات قرآنی می‌تواند در مقام بیان اصل حکم بر آمده باشد و بیان قیود و جزئیات حکم را از وقت این خطابات به تأخیر بیاندازد؛ اما در صورتی که حکم، دارای قیودی باشد، باید این قیود تا وقت عمل بیان گردد؛ زیرا تأخیر بیان از وقت عمل قبیح است. بنابراین در صورتی که شارع تا وقت عمل قیودی را برای حکم مذکور بیان نداشت، کشف می‌گردد که این حکم در مقام بیان مطلق بوده و حکم دارای قیدی نمی‌باشد. در نتیجه با احراز عدم بیان قیود و جزئیات تا وقت عمل، می‌توان به انتفاء قیود احتمالی حکم نمود[۳].

نحوهٔ احراز عدم بیان قیود تا وقت عمل

سیدنا الاستاذ پیش از این، عدم بیانِ قیود تا وقت عمل را از این طریق احراز می کَردند که اگر بعد از فحص کامل در ادلّه، قید زائدی یافت نشد- چون بناء عقلاء بر این است که این عدم وجدان، دلیل بر عدم وجود است و عقلاء در اینجا به احتمال وجود قید و عدم وصول آن به ما اعتناء نمی‌کنند[۴]- به عدم بیان قید

---

۱. تقریرات فقه آیة الله العظمی شبیری، کتاب النکاح، درس شمارهٔ ۳۸۸، صفحهٔ ۲ – همراه با ملاحظهٔ نکاتی از سایر درس‌های معظم له.

۲. اطلاق در یک تقسیم کلی به دو قسم تقسیم می‌شود: اطلاق لفظی و اطلاق مقامی، اطلاق مقامی نیز خود به دو قسم است: اطلاق مقامی نفس دلیل و اطلاق مقامی مجموع ادلّه. ر.ک: تقریرات درس خارج اصول استاد سید محمد جواد شبیری، بحث مطلق و مقید، تاریخ ۸۹/۹/۲۲.

۳. تقریرات فقه آیة الله العظمی شبیری، کتاب النکاح، درس ۲۵۲، صفحهٔ ۷، و درس ۳۳۵، صفحهٔ ۳ و درس ۳۸۸، صفحهٔ ۳.

٤. تقریرات فقه آیة الله العظمی شبیری، کتاب النکاح، درس شمارهٔ

بر اساس نظریهٔ اطلاق مقامی مجموع ادلّه، فحص برای حجیت بخشیدن به عام و ظهور بخشیدن به مطلق نیست؛ زیرا عام و مطلق در مقام بیان نیستند و فحص، موجب انقلاب مقام صدور آنها نمی‌شود؛ بلکه فحص در این نظریه برای فراهم ساختن جزء دوم دلیل - یعنی سکوت تا وقت عمل - است.

تا وقت عمل حکم می نمودند و از ضمیمهٔ آن به عموم یا مطلق قرآنی انتفاء قید زائد را نتیجه می گرفتند.

اما ایشان از این مبنا عدول کرده و بناء عقلایی مذکور را ثابت ندانسته‌اند. ایشان در رویکرد جدید، احراز عدم بیان قید تا وقت عمل را بر قاعدهٔ «لو کان لبان» استوار ساخته‌اند. بنابراین تنها در صورتی که موضوع از سنخ موضوعاتی باشد که در صورت بیان، به ما می‌رسید - مانند اینکه موضوع مورد ابتلاء بوده باشد - بعد از فحص و عدم وجدان قید اطمینان به عدم آن حاصل می‌شود[5].

البتّه با توجّه به اینکه ایشان «مقدمات انسداد کبیر» را تمام می‌دانند، در صورت حصول ظنّ نیز به آن ترتیب اثر می‌دهند[6].

اشکال و پاسخ

اگر عمومات و مطلقات قرآنی در مقام بیان نیست و نمی‌توان به آنها تمسّک کرد، پس چگونه ائمه اطهار : در روایات به این عمومات و مطلقات تمسّک کرده‌اند؟

سیدنا الاستاذ در پاسخ به این اشکال فرموده‌اند: تمسّک ائمهٔ اطهار : در روایات نه به اطلاق لفظی بلکه به اطلاق مقامی‌ای است که تقریر آن گذشت[7]. وجه اسناد استدلال به خصوص آیهٔ قرآن با وجود آن که آیهٔ مذکور تنها جزئی از دلیل است، نیز این است که: اگر چه اطلاق مقامی مذکور از دو جزء تشکیل می‌شود: یک جزء بیان اصل حکم که توسط آیهٔ قرآنی صورت می‌گیرد و جزء دیگر عدم ذکر قید تا وقت عمل؛ امّا از آنجا که جزء اول - یعنی بیان اصل حکم در آیهٔ قرآنی - وجودی است و جزء دیگر - یعنی عدم بیان قید تا وقت عمل - عدمی است، در این شرایط عرفاً می‌توان استدلال را به جزء وجودی اسناد داد[8].

تنبیهات

تنبیه اول

تفاوت نظریهٔ «اطلاق مقامیِ مجموع ادلّه» با نظریهٔ کسانی که در عین آن که آیاتِ قرآنی را در مقام بیان می‌دانند، برای انعقاد اطلاق و حجیت ظهور عام، فحص از مقیّد و مخصّص احتمالی را لازم می‌دانند در چیست؟

در پاسخ باید گفت تفاوت این دو نظریه در این است که در نظریهٔ کسانی که قائل به عموم و اطلاق لفظی هستند، فحص برای حجیت بخشیدن به نفس عام قرآنی و یا نفس مطلق قرآنی است، به همین جهت صاحبان این نظریه در مقام تعارض روایات، عام و مطلق قرآنی را به عنوان مرجّح - از باب موافقت با کتاب - محسوب می‌کنند و در صورت تساقط متعارضین عام و مطلق قرآنی را به عنوان عام فوقانی مرجع می‌دانند.

اما بر اساس نظریهٔ اطلاق مقامی مجموع ادلّه، فحص برای حجیت بخشیدن به عام و ظهور بخشیدن به مطلق نیست؛ زیرا عام و مطلق در مقام بیان نیستند و فحص، موجب انقلاب مقام صدور آنها نمی‌شود؛ بلکه فحص در این نظریه برای فراهم ساختن جزء دوم دلیل - یعنی سکوت تا وقت عمل - است.

به همین جهت بر اساس این نظریه، عام و مطلق قرآنی صلاحیّت مرجّحیت را ندارد؛ زیرا اخبار علاجیّه تنها شامل صورتی است که کتاب دارای بیان است؛ ولی در اینجا عام و مطلق در مقام بیان نیستند[9]. به عبارت دیگر اخبار علاجیّه تنها شامل صورتی است که کتاب دارای «ظهور حجّت» است و در اینجا مطلق

۳۸۸، صفحهٔ ٤.

۵. همان، درس شمارهٔ ۷۵٤ و ۷٦۲، صفحات ۱٦ و ۱۷.

٦. همان.

۷. همان، درس شمارهٔ ۳۸۸، صفحهٔ ۳.

۸. تقریرات درس خارج اصول استاد سید محمد جواد شبیری، بحث مطلق و مقید، تاریخ۸۹/۹/۲، صفحهٔ ۳.

۹. تقریرات فقه آیة الله العظمی شبیری، کتاب النکاح، درس شمارهٔ ۵۱۰، صفحهٔ ٤ و درس شمارهٔ ۵۱۱، صفحه ۳.

«اطلاق مقامیِ مجموع ادلّه» اختصاصی به مطلقات و عمومات قرآنی ندارد؛ بلکه در روایات نیز قابل پیاده‌سازی می‌باشد، یعنی در مواردی که روایت در مقام اهمال است یا از جهتی خاص در مقام بیان نمی‌باشد، می‌توان از طریق «اطلاق مقامیِ مجموع ادلّه» قیود احتمالی را انکار نمود.

دارای ظهور نیست و ظهور عام نیز حجت نیست.

همچنین بر اساس این نظریه، در صورت تساقط متعارضین، عام و مطلق کتابی صلاحیّت مرجعیّت به عنوان عام فوقانی را ندارد، زیرا با وجود متعارضین، سکوت شارع تا وقت عمل قابل احراز نیست[۱۰].

تنبیه دوم

«اطلاق مقامی مجموع ادلّه» تنها در صورت فقدان نصّ – یعنی عدم وجدان هر گونه نصّی – تمام خواهد بود؛ اما در صورت وجدان نصّ مجمل و یا نصوص متعارض تمام نخواهد بود؛ چون با وجود «نص مجمل و یا متعارض» سکوت شارع تا وقت عمل قابل احراز نخواهد بود و ممکن است شارع تا زمان عمل سکوت نکرده و پیش از آن بیان نموده باشد و این «بیان» به جهت عوارض خارجی دچار «اجمال یا تعارض» شده باشد[۱۱].

تنبیه سوم

در موارد وجود سیرهٔ عقلایی یا ارتکاز عرفی، مقتضای «اطلاق مقامی مجموع ادلّه»، امضا و تأیید آن سیره و ارتکاز خواهد بود؛ زیرا در این موارد عمل بر طبق سیرهٔ عقلایی یا ارتکاز عرفی به بیان نیازمند نیست؛ بلکه مخالفت با آنها نیازمند بیان است.

بر همین اساس است که سیدنا الاستاذ در مورد اعتبار عربیّت در صیغهٔ نکاح فرموده‌اند:

در مورد اشتراط عربیّت [در عقد نکاح]، در معمول عقود، هر قومی با لغت خودشان عقد را جاری می‌کنند و اگر در باب نکاح، حکم خاصّی در کار بود و می‌بایست تمام افراد با زبان عربی صیغه بخوانند، این امر نیاز به بیان و تذکر بود، لذا اگر بیان نکنند، «اطلاق مقامی» صحّت عقد نکاح با هر زبانی را می‌رساند.[۱۲]

تنبیه چهارم

«اطلاق مقامی مجموع ادلّه» اختصاصی به مطلقات و عمومات قرآنی ندارد؛ بلکه در روایات نیز قابل پیاده‌سازی می‌باشد، یعنی در مواردی که روایت در مقام اهمال است یا از جهتی خاص در مقام بیان نمی‌باشد، می‌توان از طریق «اطلاق مقامیِ مجموع ادلّه» قیود احتمالی را انکار نمود[۱۳].

کتاب نامه

۱. تقریرات فقه آیت الله العظمی شبیری زنجانی (مد ظله العالی)، کتاب النکاح.

۲. تقریرات خارج اصول استاد حجت الاسلام و المسلمین حاج سید محمدجواد شبیری زنجانی(مد ظله).

---

۱۰. همان، درس شمارهٔ ۵۱۱، صفحهٔ ۳.

۱۱. همان.

۱۲. همان، درس شمارهٔ ۳٤٤، صفحهٔ ۵.

۱۳. در تقریرات فقه آیة الله العظمی شبیری، کتاب النکاح، درس شمارهٔ ۲۵۲، صفحهٔ ۷، می‌توانید نمونه‌ای از تمسّک به اطلاق مقامیِ مجموع ادلّه در جایی که روایت از جهتی خاص در مقام بیانَ نمی‌باشد را مشاهده نمایید.



پژوهش فقهی

سید عبدالحسین آل یاسین

طلبهٔ سال ششم درس خارج
استاد دورهٔ سطح مدرسهٔ فقهی امام محمد باقر 7

ملاقاة القليل للمتنجس الخالى من عين النجاسة

المدخل

تتمحور هذه الكتابة الماثلة بين يدى القارئ حول مسألة من مسائل الماء القليل، و هى: ***مسألة ملاقاة القليل للمتنجس الخالى من عين النجاسة.***

سيتضح ان المقتضى للقول بالنجاسة و إن كان موجوداً – لدلالة بعض الروايات على ذلک بالإطلاق – و لكن المانع أيضاً مثله و هو معارضة روايات أخرى لها. ثمّ ألاحظ النسبة بينهما فإن كانت الروايات المانعة أخص مطلقاً فتقيّد الروايات الدالة على النجاسة بالإطلاق، و إن كانت النسبة، العموم من وجه فبعد التساقط يُحَكّم الاصل الاولى المقتضى للطهارة.

تبيين المسألة

انّ الفارق المعروف بين الماء القليل و سائر المياه من الكرّ و الجارى و المطر و البئر، هو انفعاله و اعتصام غيره و مرادنا من الانفعال، تنجس القليل بمجرّد ملاقاته للنجس أو المتنجّس، و إن لم تتغيّر أوصافه الثلاثة و يقابله الإعتصام الذى بمعنى عدم تنجّس الماء إلا عند تغيّر تلک الأوصاف بالنجاسة. و مع ذلک فقد فصّل بعض فى مسألة انفعال القليل بين ما إذا لاقى النجس و ما إذا لاقى المتنجس. فالمنشود من الرسالة هذه، تبيين حكم الماء القليل الملاقى للمتنجّس الخالى من عين النجاسة. لا يخفى انّ النزاع فى هذه المسألة متفرعة على القول بعدم اعتصام القليل – خلافاً لمذهب العمانى و القاسانى رحمهما الله–فمن الضرور اثبات انفعال القليل بالملاقاة و عدم عاصميّته فى الجملة، ثمّ تسليط الضوء على هذا الفرع، ولكن الرسالة هذه، لايسعها البحث عن اثبات اصل انفعاله، إذن نقبل انفعال القليل فى صورة ملاقاته للنجس بعنوان الاصل الموضوعى و نتركّز على الفرع المزبور أى صورة ملاقاة القليل للمتنجس الفاقد لعين النجاسة هل يتنجس بها كتنجسه بالملاقاة لعين النجاسة، أو لا يتنجس؟

نعم هناک تفاصيل أخرى فى انفعال القليل لايهمّنا التعرّض لها كالتفصيل بين الملاقاة المستقرّة و غير المستقرّة، و كالتفصيل بين نجاسة يدركها الطرف و ما لايدركه الطرف، و ما إلى ذلک من التفاصيل المذكورة فى كلمات الاعلام.

انّ الفارق المعروف بين الماء القليل و سائر المياه من الكرّ و الجارى و المطر و البئر، هو انفعاله و اعتصام غيره و مع ذلک فقد فصّل بعض فى مسألة انفعال القليل بين ما إذا لاقى النجس و ما إذا لاقى المتنجس.

تعريف القليل

إذا لاحظت كلمات الأجلّاء[1] فى تعريف القليل، تقف على تعبيرهم بأنّه «ما لايبلغ حدّ الكرّ»؛ إذن لابدّ من تعيين حدّ الكرّ اوّلاً كى يُعلم مقدار القليل فإنّ «الأشياء تُعرف بأضدادها»، و لكن الفقهاء قد اختلفوا فى تعيين مقداره و بما أن المطلوب رعاية الإيجاز فنقتصر على هذا التعريف الاجمالى فالقليل هو ما لايبلغ مقدار الكرّ، فمهما كان الكرّ فما دونه هو القليل.

الآراء فى المسألة

انّه قد اشتهر الحكم بانفعال القليل بمجرد ملاقاته للنجس والمتنجس بل كادت المسألة أن تكون اجماعيّةً فى الجانب الأوّل- أى الملاقاة بالنجس- و لم نعثر على مخالف فيه غير ابن أبى عقيل العمانى[2] و المحدّث الفتونى على ما نقل عنه[3] و المحقّق القاسانى رحمهم الله.[4] أمّا الحكم بالانفعال فى الجانب الثانى فلا يعرف الخلاف فيه قبل المحقق الخراسانى 1 ، فقد خالف هو فى ذلک،[5] كما حكى أيضا عن بعض المحققين من تلامذته 1 كالمحقّق الاصفهانى رحمه الله،[6] و قد خالف المشهورَ أيضاً الشهيد الصدر[7] 1 و المحقق آل ياسين[8] و بعض المعاصرين.[9]

مقتضى القاعدة الأوليّة

قبل أن ندخل فى صلب الموضوع لابدّ لنا من تأسيس أصل فى المسألة يكون محكّماً عند الشک و فقد الدليل الإجتهادى، و هو إمّا اصل لفظى من عموم أو إطلاق و إمّا اصل عملىّ عند فقد الاصل اللفظى.

مقتضى الاصل اللفظى

قد استفيد من بعض الآيات و جملة من الروايات طهارة الماء المطلق فى نفسه و مطهريته لغيره من الحدث و الخبث بجميع أقسامه من ماء البحر و المطر و البئر و الراكد قليلاً كان أو كرّاً.

الآيات الدالة على طهارة مطلق المياه

منها: قوله تعالى ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾[10]

حيث انه سبحانه فى مقام الامتنان، و بيان نعمائه على البشر. و قد عد منها الماء، و وصفه بالطهور، و هو إمّا بمعنى الطاهر بنفسه و المطهِّر لغيره و إمّا صيغة مبالغة بمعنى شديد الطهارة و إمّا اسم آلة بمعنى ما يتطهّر به. فعلى الاولين يثبت المطلوب بلاكلام و أمّا على الثالث فيتمّ الاستدلال بالآية بضميمة قاعدة «فاقد الشىء لايعطيه»؛ فإنّ ما يطهِّر غيره لايكاد يتصوّر كونه قذراً فاقداً للطهارة. و الآية مطلقة تشمل الماء القليل الملاقى للمتنجس الخالى من النجاسة.

لايقال: انّه لا ملازمة بين مطهِّريّة الشىء و طهارته إذ الظاهر أو المحتمل من التطهير الشرعى انّه من باب الإزالة و انجذاب القذارة لا من باب إعطاء الطهارة حتى يدّعى «ان الفاقد لا يعطى».

فانّه يقال: ان المتفاهم العرفى من التطهير الشرعى هو ما يتدارج فى العرف و ليس للشارع فيه إبداع و تأسيس مغاير لما هو المتفاهم منه فى العرف و ذلک لانّ القاعدة المذكورة –الفاقد لايعطى– تكون كالقرينة المتصلة بخطاب الشارع و أمره بالتطهير فإذا قال مثلاً «طهِّر ثوبک بالماء» لا يفهم العرفَ من الماء إلا الماء الطاهر لا مطلق الماء و إن كان قذراً، فلو كان عنده نمط غير نمط العرف لكان عليه البيان، و أمّا ما ادعيناه من التدارج فى العرف فهو ثابت بالوجدان فإنّهم إذا كانوا بصدد تطهير شىء بحيث يستعملونه بعد ذلک لايغسلونه بالماء القذر إذ لا يزيد ذلک عندهم إلا نشر القذارة فى الشىء أو تشديد قذارته بقذارة الماء نعم قد يتفق غسل يدهم القذرة مثلاً بالماء القذر و لكن ذلک مختص بما

---

١. منهاج الصالحين (المحشى للحكيم)؛ ج١، ص ١٩.
٢. راجع المعتبر مجلد ١ صفحة ٤٨، و مجموعة فتاوى ابن أبى عقيل؛ ص ٢.
٣. كشف الرموز، ج ١، ص ٤٥ و كتاب الطهارة (للشيخ الأنصارى)؛ ج١، ص ١٠٩ و التنقيح فى شرح العروة الوثقى؛ الطهارة١، ص١٥٢.
٤. مفاتيح الشرائع، ج١، ص ٧٧.
٥. اللمعات النيرة، الطهارة، ج ١، ص ٥.
٦. التنقيح فى شرح العروة الوثقى؛ الطهارة١، ص ١٧٢.
٧. منهاج الصالحين (المحشى للحكيم)، ج١، ص ١٩.
٨. العروة الوثقى (المحشى)، ج١، ص ٧٨
٩. كالمحقّق فيّاض الكابلى؛ منهاج الصالحين (للفياض)؛ ج١، ص ٢٥

١٠. الفرقان، ٤٨.

قبل أن ندخل في صلب الموضوع لابدّ لنا من تأسيس أصل في المسألة يكون محكّماً عند الشک و فقد الدليل الإجتهادي، و هو إمّا اصل لفظي من عموم أو إطلاق و إمّا اصل عمليّ عند فقد الاصل اللفظي.
و قد استفيد من بعض الآيات و جملة من الروايات طهارة الماء المطلق في نفسه و مطهريته لغيره من الحدث و الخبث بجميع أقسامه من ماء البحر و المطر و البئر و الراكد قليلاً كان أو كرّاً.

إذا لم يكونوا بصدد استعمال اليد في الأكل و ما شابهه، و إلا فتراهم يغسلونها مرّة أخرى بالماء الطاهر.

و يدلّ على هذا الارتكاز – مضافاً إلى الوجدان – حديث طويل[11] يُقرِّرفيه الامام على بن موسى الرضا 7 كلامَ الرجل السارق الذي يحتجّ على المأمون بـ«أَنَّ الْخَبِيثَ لَا يطَهِّرُ خَبيثاً مِثْلَهُ إِنَّمَا يطَهِّرُهُ طَاهِرٌ» [و في نسخة أخرى «انّ النّجس لايطهّر نجساً...» [12]] فيلتفت المأمون إلى الامام 7 و يستفسره عن رأيه فيقول 7 : «إِنَّ اللَّهَ جَلَّ جَلَالُهُ قَالَ لِمُحَمَّدٍ 6 فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبالِغَةُ إلى أن قال قَدِ احْتَجَّ الرَّجُلُ.» فالامام 7 قَبِلَ حجّته على المأمون. و الظاهر من الحديث أنّ الرجل يشير بكلامه هذا إلى ما هو المرتكز عند أذهان العقلاء بل المتشرعة من ان الخبيث الفاقد للطهارة لايكاد يُعطى الطهارة للخبيث و قد قرّر الامام 7 هذا الارتكاز الجاري في النجاسات الشرعية ايضاً. و الإنصاف تمامية سند الحديث و قد أثبتنا ذلک في رسالتنا العلمية المكتوبة مفصلاً في هذا الموضوع.

و منها: قوله تعالى ﴿وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ﴾[13] حيث انّه تعالى في مقام الامتنان بتكوين الماء، و جعله مزيلا للأقذار و الكثافات. و من البين انه لا امتنان في إزالة الكثافات بالنجس، فإنه يوجب تنجس البدن أو الثياب أو غيرهما، زائدا على ما فيهما من الأقذار. فلا محيص من دلالتهما على طهارة الماء في نفسه.

الايرادات على الاستدلال بالآيتين

و قد أورد على الاستدلال بالآيتين بوجوه عديدة؛

منها: الإيراد بعدم حقيقة شرعيّةٍ أو متشرعيّة لـ«الطهارة» الواردة في الآيات.

و منها: الإيراد باحتمال كون الآيتين في مقام بيان الطبع الاولي للماء فحسب و عدم شمولهما للحالات الطارئة على الماء كحالة اصابة القليل مثلاً بالمتنجس الخالي من العين.

و بما انّ في بعض الروايات التالية غنىً وكفاية، فلا حاجة إلى إطالة الكلام بدراسة المناقشات فيهما و تثبّتها.

11. مستدرک الوسائل، ج ١٨، ص ٣٣.
12. هذه النسخة وردت في المناقب، ج ٤، ص ٣٦.
13. الأنفال، ١١.

الروايات الدالة على طهارة الماء بجميع أقسامه

و هي على طوائف، يمكن دعوى تواترها إجمالا، و إليک بعضها:

الأولى: ما دل على ان الماء كله طاهر حتى تعلم أنه قذر.[14] بناء على دلالته على طهارة الماء في نفسه و هو الطهارة الواقعية الثابتة على الماء في نفسه،–لا الطهارة الظاهرية الثابتة عليه حال الشک في طهارته و الا فيظلّ الاصل عمليّاً لا لفظيّاً – سواء قلنا بدلالته على حكم واحد أم قلنا بدلالته على كلا الحكمين، بان يكون المفاد هو ان الطهارة ثابتة على الماء واقعا، و هي محكومة بالاستمرار ظاهرا الى زمان العلم بقذارته بالاستصحاب أو بقاعدة الطهارة على الخلاف في مفاده، و على كل يدل على أن الماء و إن كان قليلاً طاهر.

الثانية: ما دل على ان الماء يطهِّر و لا يطهَّر.[15] و يُقرَّب الاستدلال بها بما مرّ ذيل الآية الثانية و الآية الأولى بناء على كون الطهور فيها بمعنى ما يتطهّر به من الملازمة بين مطهِّرية الشيء و طهارته.

و لكن يناقش فيها بان ظاهرها هو طهارة الماء بطبيعته الاوليّة فحسب و ذلک بقرينة «ولايطهَّر» حيث تدلّ على انّ الماء يتنجّس احياناً و عند تنجسه لا يطهَّر بغير الماء، فإذن يحتمل أن يكون القليل الملاقي للمتنجس داخلاً تحت الذيل أي الماء المتنجس كما يحتمل أن يكون تحت الصدر و هو الماء المطهِّر الذي لابد من طهارته بنفسه فيكون مردداً بينهما و يصبح الحديث حينئذ مجملاً.

الثالثة: كل رواية دلت على تطهير الأواني، و الألبسة، و غيرهما من المتنجسات بالماء، لدلالتها على طهارة الماء في نفسه. إذ لا يمكن تطهير المتنجس بالنجس.[16]

الرابعة: ما دل على أن بني إسرائيل كانوا إذا أصاب

14. المروية في الباب ١ و ٤ من أبواب المطلق من الوسائل، ج١، ص١٣٣: قَالَ 2 قَالَ الصَّادِقُ 7 كُلُّ مَاءٍ طَاهِرٌ إِلَّا مَا عَلِمْتَ أَنَّهُ قَذِرٌ.
15. ٢. المروية في الباب ١ من أبواب الماء المطلق من الوسائل، ج ١، ص ١٣٣؛ قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ بَابَوَيْهِ قَالَ 7 الْمَاءُ يُطَهِّرُ وَ لَا يُطَهَّرُ.
16. كصحيحة محمد بن مسلم الآمرة بغسل الثوب من البول في المركن مرتين، و في الماء الجاري مرة، و هي مروية في الباب ٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

الروايات الدالة على طهارة الماء بجميع أقسامه على طوائف، يمكن دعوى تواترها إجمالا.

أحدهم قطرة بول قرضوا لحومهم بالمقاريض و قد وسع الله تعالى عليكم بأوسع ما بين السماء و الأرض، و جعل لكم الماء.[17] و وجه الاستدلال به على طهارة الماء ظاهر، لكن النقاش المذكور فى الآيتين و احتمال كونه فى مقام بيان الطبع الاولى و الاهمال من جهة الجزئيات يتأتى هنا أيضاً.

و غير ذلک من الأخبار، كما لا يخفى على المتتبع الخبير و تكفينا الطائفة الأولى و الثالثة.

تذييل

هناک قاعدة ذاع صيتها بين الاصحاب من «منجسيّة كل متنجّس» و قد تُوُهِّمَ كونها هى الاصل الاولى المحكّم فى المقام، فلو لم يكن دليل خاص يدلّ على عدم انفعال القليل الملاقى للمتنجس –الخالى من النجاسة – فيحكم بالانفعال تمسكاً بهذه القاعدة.[18] و سيوافيک تفصيل الكلام عن هذه القاعدة المعروفة فى عداد ادلّة القائلين بالانفعال فى هذه المسألة.

مقتضى الأصل العملى

و لو نوقش فى الاصل الاولى اللفظى – إمّا بإنكار المقتضى أو بدعوى وجود المانع و المعارض كقاعدة «كل متنجس منجس»[19]؛ و إن كان فى كلاهما مكابرة – فيصل دور الاصل العملى، و هو ايضاً يقتضى الحكم بالطهارة عند الشک إمّا تمسكاً باستصحاب طهارة القليل التى كانت متيقّنة قبل الملاقاة و إمّا تمسّكاً بقاعدة الطهارة بناء على القول بعدم جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميّة.

و أمّا التمسک بالبرائة فالعقلية منها لاتقتضى طهارة الماء المزبور و إنّما تفيد جواز شربه، أما النقلية من البرائة فلا مجال للتمسک بها أيضاً إذا كان المستند فيها أصالة الحل فإنّها تثبت حلية شرب ذاک الماء لا طهارته الا على القول باعتبار مثبتات الاصول، وهو كما ترى، نعم لابأس بالاستناد إلى مثل حديث الرفع بناء على شموله للاحكام الوضعية.

دراسة الادلة

ادلة القول الاول: انفعال القليل الملاقى للمتنجس الخالى

قد مرّ أنّ المشهور هو القول بالانفعال بل ادُّعى الاجماع على ذلک كما سيأتى نقله آنفاً و قد استدلّ له بوجوه؛

الدليل الاول: الاجماع

قال السيد محمد سعيد الطباطبائى الحكيم:

> إن التأمل فى كلمات الأصحاب رضى الله عنهم شاهد بعموم معاقد الإجماعات المدعاة فى المقام، فإنهم و إن عبروا بملاقاة النجاسة، إلا أن عموم بعض أدلتهم للمتنجس و عدم تنبيههم على عدم الانفعال به مع إطلاقهم القول بأن المتنجس ينجس من دون استثناء للماء من عموم التنجس به، شاهد بما ذكرنا.[20]

فمن باب المثال آتى بكلام صاحب المدارک رحمه الله حيث قال:

> أطبق علماؤنا إلّا ابن أبى عقيل على أنّ الماء القليل– و هو ما نقص عن الكر– ينجس بملاقاة النجاسة له، سواء تغير بها أم لم يتغير، إلّا ما استثنى.و قال ابن أبى عقيل: لا ينجس إلّا بتغيره بالنجاسة، و ساوى بينه و بين الكثير.[21]

الجواب عن الاجماع

لايمكن الركون الى مثل هذه الاجماعات لوجهين؛

الاول: عدم تعرّض كثير منهم لهذا الفرع بخصوصه فلايمكن احراز رأيهم فى ذلک لا فى جانب النفى ولا فى جانب الاثبات؛

قال المحقّق الاصفهانى رحمه الله:

> ان مدرک انفعال القليل بالملاقاة إما هو الإجماع و هو غير متحقق فى ملاقاة المتنجسات على نحو يفيد

١٧. وسائل الشيعة، ج١، ص ١٣٤.

١٨. قال السيد سعيد الحكيم: «وعدم تنبيههم على عدم الانفعال به مع إطلاقهم القول بأن المتنجس ينجس من دون استثناء للماء من عموم التنجس به، شاهد بما ذكرنا.» مصباح المنهاج، كتاب الطهارة، ج١، ص ٧٢.

١٩. الوجه فى المعارضة هو كون النسبة بين «ما دلّ على طهارة مطلق المياه» و بين «ما يدلّ على كلّ متنجس منجس» – بناء على وجود الثانى و سنثبت عدم وجوده – العموم من وجه، و المجمع هو القليل الملاقى للمتنجس الخالى.

٢٠. مصباح المنهاج، كتاب الطهارة، ج١، ص ٧٢.

٢١. مدارک الأحكام فى شرح عبادات شرائع الإسلام، ج١، ص ٣٨.

و لو نوقش فی الاصل الاولی اللفظی، فیصل دورِ الاصل العملی، و هو ایضاً یقتضی الحکم بالطهارة عند الشک إمّا تمسکاً باستصحاب طهارة القلیل التی کانت متیقّنة قبل الملاقاة و إمّا تمسّکاً بقاعدة الطهارة بناء علی القول بعدم جریان الاستصحاب فی الشبهات الحکمیّة.

القطع بالحکم، کما هو المطلوب فی الأدلة اللبیّة، و المقدار المتیقن منه هو خصوص ملاقاة الأعیان النجسة....[۲۲]

وأمّا ما استند به السید الحکیم من «إطلاقهم القول بأن المتنجس ینجس من دون استثناء للماء من عموم التنجس به» فسیأتی الکلام عن ذلک – ای قاعدة کل متنجس منجس – مفصّلاً.

الثانی: کون الإجماع مدرکیّاً؛ إذن لایکشف الاجماع عن دلیل کان فی متناول ایدیهم ولم یصل إلینا، إذ یوجد لدینا مستنداتهم فی ذلک، فعلینا بانفسنا الإمعان فیها و دراسة مدی دلالتها.

و أمّا ما أفاده السید الشبیری الزنجانی دام ظلّه من عدم الفرق بین الاجماعات المدرکیّة و غیرها و کونها حجة ایضاً إذا کانت مستمرة إلی زمن المعصوم،[۲۳] فلا یتطرّق هنا لعدم احراز استمرار الاجماع المدّعی إلی زمن المعصوم.

إذن لایمکن الاستدلال بالاجماع فی هذه المسألة.

الدلیل الثانی: قاعدة منجسیّة کل متنجّس

لا ینبغی الإشکال فی أن النجاسات العینیة منجسة لملاقیاتها و موجبة للسرایة بحیث لا تزول النجاسة الحاصلة بملاقاتها إلا بغسلها بالماء، و إنما الکلام فی المتنجسات و المشهور بین المتأخرین انها کالأعیان النجسة منجِّسة مطلقا و استُدل لهم علی ذلک بأمور:

• **الأول:** أن منجسیة المتنجس أمر ظاهر یعرفه المتشرعة و جمیع المسلمین من عوامهم و علمائهم من غیر اختصاصه بطائفة دون طائفة، و علیه فمنجسیة المتنجس أمر ضروری لا خلاف فیه بین المسلمین.[۲٤]

و یدفعه: انه ان أرید بذلک انّ تنجیس المتنجس نظیر وجوب الصلاة و حرمة الخمر و غیرهما من الأحکام التی ثبتت من الدین بالضرورة المستتبعة إنکارها، إنکار النبوة و الموجبة للحکم بکفر منکرها ففساده مما لا یحتاج الی البیان؛ لأن تنجیس المتنجس أمر نظری و لا تلازم بین إنکاره و إنکار النبوة بوجه. فکیف یمکن قیاسه بسائر الأحکام الضروریة من الدین.

و ان أرید أنه أمر واضح معروف لدی المتشرعة و ان لم یصل مرتبة الضرورة الموجبة لکفر منکرها، ففیه انه و ان کان معروفا عندهم إلا أن ذلک لا یکشف عن ثبوته فی الشریعة المقدسة لعدم إحراز اتصال الحکم بزمانهم–علیهم السلام– لأن أیّ حکم إذا أفتی به المقلدون فی عصر و اتبعتهم مقلدوهم برهة من الزمان فلا محالة یکون معروفا عندهم و مغروسا فی أذهانهم بحیث یزعمون انه ضروری فی الشریعة المقدسة. مع انه أمر قد حدث فی عصر متأخر عن عصرهم : و بالجملة ان الحکم إذا لم یحرز اتصاله بزمان الأئمة : لا یستکشف باشتهاره أنه ثابت فی الشریعة أبدا، مضافاً الی کون الدلیل لبیاً لایثبت به الا المقدار المتیقن اما الموارد المشکوکة کما نحن فیه فلا یثبت به.

• **الثانی:** ان تنجیس المتنجس امر إجماعی حیث أفتوا بذلک خلفا عن سلف و عصرا بعد عصر و لم ینکر ذلک أحد، و قد مرّ آنفاً ذکر دعوی صاحب «المعالم الزلفی» لوجود الإجماع بکلا قسمَیْه.

و الجواب عنه أولاً: ان دعوی الإجماع علی منجسیة کل متنجس– لو تمت– فإنما تتم فی حق المتأخرین. و أما علمائنا المتقدمون فلا تعرّض فی شیء من کلماتهم الی تلک المسألة و لم یفت أحد منهم بتنجیس المتنجس مع کثرة الابتلاء به فی الیوم و اللیلة و فی القری و البلدان و معه کیف تتم دعوی الإجماع علی تنجیس المتنجسات، و من هنا ذکر المرحوم الآقا رضا الأصفهانی «قده»[۲٥] – فی رسالة وجهّها إلی العلامة البلاغی 1 ما مضمونه: انا لم

---

۲۲. راجع التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص۱۷۲.

۲۳. کتاب نکاح (زنجانی)؛ ج۱، ص ۲.

۲٤. قال صاحب المعالم الزلفی: «قد اختلف الأصحاب رضوان اللّه علیهم فی منجسیة المتنجس علی قولین و ان یمکن ان یقال ان القائل بالعدم من جهة شذوذه و ندرته کالعدم لا ینبغی عدّ مخالفة أمثالهم خلافا فی المسئلة و لکن الأصحاب 5 فرارا عن التدلیس أو إیهامه فی الموارد النادرة أیضا یعبرون بالخلاف و کیف کان ان الأقوی ان المتنجس منجس کالنجس... و یدل علی المدعی الشهرة العظیمة عند المتقدمین و المتأخرین بل السیرة المستمرة من العوام فضلا عن الخواص من الصدر الأول إلی یومنا هذا بل الإجماع بقسمیه علیه بل المنقول منه متواتر بل یشکل أمر من یخالفهم.» المعالم الزلفی فی شرح العروة الوثقی، عبد النبی نجفی، ص ٤۳٦.

۲٥. المسمی بـ«عدم تنجیس المتنجس الجامد مع تعدد الواسطة»، ص ٦۷۰.

ان دعوى الإجماع على منجسية كل متنجس- لو تمت- فإنما تتم فى حق المتأخرين. و أما علمائنا المتقدمون فلا تعرّض فى شىء من كلماتهم الى تلك المسألة و لم يفت أحد منهم بتنجيس المتنجس مع كثرة الابتلاء به فى اليوم و الليلة و فى القرى و البلدان و معه كيف تتم دعوى الإجماع على تنجيس المتنجسات

نجد أحدا من المتقدمين يفتى بتنجيس المتنجس فضلا عن أن يكون موردا لإجماعهم فلئن ظفرتم على فتوى بذلک من المتقدمين فلتخبروا بها و إلا لبدّلنا ما فى منظومة الطباطبائى 1 :

و الحكم بالتنجيس إجماع السلف
و شذ من خالفهم من الخلف.

و قلنا:

و الحكم بالتنجيس احداث الخلف
و لم نجد قائله من السلف.

و عليه فلا يمكننا الاعتماد على الإجماعات المنقولة فى المسألة- و لو قلنا باعتبار الإجماع المنقول فى نفسه- و ذلک للقطع بعدم تحقق الإجماع من المتقدمين.

و ثانيا: إنّ حديث الاجماع على تنجيس المتنجّس إنّما هو حديث إجمالى من باب الموجبة الجزئيّة فى مقابل السلب الكلّى، فلا إجماع على أنّ المتنجّس ينجّس على العموم، كما لا يخفى.

و ثالثاً: انّ الإجماع على تقدير تحققه ليس من الإجماع التعبدى فى شىء لأنا نحتمل استنادهم فى ذلک إلى الأخبار أو غيرها من الوجوه المستدل بها فى المقام. نعم يتأتّى هنا ايضاً كلام السيد الشبيرى دام ظله.

• الثالث: الاخبار

و منها: الأخبار الواردة فى وجوب غسل الإناء الذى شرب منه الكلب أو الخنزير:[26] مثل ما رواه الوسائل:

عن مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْعَمْرَكِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ **عَنْ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ 7 فِي حَدِيثٍ قَالَ: وَ سَأَلْتُهُ عَنْ خِنْزِيرٍ شَرِبَ مِنْ إِنَاءٍ كَيْفَ يَصْنَعُ بِهِ قَالَ يُغْسَلُ سَبْعَ مَرَّاتٍ.**[27]

و مثل ما رواه

بسنده عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ مُحَمَّدٍ يَعْنِي ابْنَ مُسْلِمٍ **عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ 7 قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْكَلْبِ يَشْرَبُ مِنَ الْإِنَاءِ قَالَ اغْسِلِ الْإِنَاءَ الْحَدِيثَ.**[28]

بتقريب ان العادة تقتضى أن يكون شربهما فى الإناء من غير ملاقاتهما له و لا سيما فى الكلب حيث انه انما يلغ بطرف لسانه مما فى الإناء و لا يصيب فمه الإناء عادة. فلولا أن الماء المتنجس منجس لما لاقاه و هو الإناء لم يكن وجه للأمر بغسله أو تعفيره و كلتا الروايتان صحيحتان من جهة السند.

و منها: ما

عن العيص بن القاسم **قال سألته عن رجل أصابته قطرة من طشت فيه وَضوء فقال: إن كان من بول أو قذر فيغسل ما أصابه**[29]

و تقريب الاستدلال بها انه لو لم يكن الماء المتنجس بالبول أو القذر منجِّسا، لما أصابه لم يكن لأمره 7 بغسله وجه صحيح.

و قد ادُّعى ضعف الرواية لكونها مرفوعة[30] و مضمرة و لكن أجاب السيد الخوئى رحمه الله عن كلتا المشكلتين بـ«أن الإضمار لا يضر حيث ليس من شأن العيص السؤال من غير الإمام المعصوم 7 كما أن قول الشهيد أو المحقق روى العيص أو ما هو بمعناه إنه إخبارٌ حسى عن العيص، و حيث لم يكن الشهيد أو المحقق معاصراً للعيص فلا مناص من أن يراد أنه وجدها فى كتاب قطعى الانتساب إلى العيص، و بما أن الشهيد أو المحقق ثقة عدل يعتمد على نقله.»[31]

و استشكل عليه تلميذه المحقق الشيخ التبريزى رحمه الله بما هذا نصه:

فيه ما لا يخفى؛ فإن غايته أنه وصل إلى الشهيد أو المحقق كتاب العيص بطريق فيكون لهما إليه طريق كما أن للشيخ 1 و الصدوق إلى الكتب طريق و نقلهما عن صاحب الكتاب لا يدل على اعتبار طريقهما إلى ذلک الكتاب فلا يزيد نقل المحقق أو الشهيد عن نقلهما و هذا ظاهر، و العجب صدور هذا

---

26. راجع الباب ١ من أبواب الأسئار و الباب ١٢ من أبواب النجاسات من الوسائل
27. وسائل الشيعة، ج١، ص ٢٢٥.
28. المروية فى الباب ٩ من أبواب الماء المضاف من الوسائل، ج١، ص٢١٥.
29. المروية فى الباب ٣٢ من أبواب النجاسات من الوسائل، ج ١، ص ٢١٥.
30. بحوث فى شرح العروة الوثقى، ج٤، ص ١٨٨.
31. التنقيح فى شرح العروة، ج٤، ص ٣٩.

يكفينا احتمال نقلهما الحديث عن طريق حسى معنعن معتبر فان الخبر المحتمل للحس و الحدس يعامَل معه عند العقلاء معاملة الخبر الحسى. و بذلک قد صحّح السيد الخوئى رحمه الله شهادات الرجاليين. نعم هناک وسوسة فى الإخبارات التى فصل بينها و بين المخبَر زمان طويل.

الكلام عن القائل الخبير.[۳۲]

يلاحظ عليه: انا لا ندعى نقلهما عن كتاب قطعى الاعتبار و لا حاجة إلى إثبات ذلک، بل يكفينا احتمال نقلهما الحديث عن طريق حسى معنعن معتبر فان الخبر المحتمل للحس و الحدس يعامَل معه عند العقلاء معاملة الخبر الحسى. و بذلک قد صحّح السيد الخوئى رحمه الله شهادات الرجاليين.[۳۳] نعم هناک وسوسة فى الإخبارات التى فصل بينها و بين المخبَر زمان طويل.

و منها:

رواية معلى بن خنيس قال: سألت أباعبدالله 7 عن الخنزير يخرج من الماء فيمر على الطريق فيسيل منه الماء، أمر عليه حافيا؟ فقال: أليس وراءه شىء جاف؟ قلت بلى، قال: فلا بأس ان الأرض يطهر بعضها بعضا.[۳٤]

فان الماء المتنجس بملاقاة الخنزير لو لم يكن منجسا للأرض، لم تكن حاجة إلى سؤاله 7 عن وجود شىء جاف وراءه، فإن رجله طاهرة حينئذ و لم تتنجس بشىء كان هناک شىء جاف أم لم يكن.

و منها:

موثقة عمار سأل أباعبدالله 7 عن رجل يجد فى إنائه فأرة وقد توضأ من ذلک الإناء مرارا أو اغتسل منه أو غسل ثيابه وقد كانت الفأرة متسلخة فقال: إن كان رآها فى الإناء قبل أن يغتسل أو يتوضأ أو يغسل ثيابه، ثم يفعل ذلک بعد ما رآها فى الإناء فعليه أن يغسل ثيابه و يغسل كل ما أصابه ذلک الماء.[۳٥]

حيث أمر بغسل كل ما لاقاه الماء المتنجس بميتة الفأرة. و لولا ان المتنجس منجس لم يكن وجه لأمره هذا بوجه.

و منها: موثقة عمار الساباطى قال: سألت أباعبدالله 7 عن البارية يبل قصبها بماء قذر، هل تجوز الصلاة عليها؟ فقال: إذا جفت فلا بأس بالصلاة عليها.[۳٦]

حيث دلت على عدم جواز الصلاة على البارية فيما إذا كانت رطبة و لا وجه له سوى أنها منجسة لما أصابها من بدن المصلى أو ثيابه.

المناقشة فى التمسک بهذه الروايات

و لا يخفى ان هذه الاخبار أجنبية عما هو محل البحث لأن الكلام فى ملاقاة القليل للمتنجس الخالى من عين النجاسة لا ملاقاته لعين النجس و الحال انّ مورد الرواية الاولى و الثانية الملاقاة لعين النجس و مورد الثالثة و الرابعة و الخامسة ملاقاة الماء المتنجس أو الرطوبة المتنجسة لغير الماء من سائر المتنجسات؛ إذ المفروض فى الثالثة هو ملاقاة الماء المتنجس بالخنزير للخفّ أو القدم و فى الرابعة ملاقاة الماء المتنجس بالفأرة لغير الماء و ذلک بقرينة قوله 7 «و يغسل كل ما أصابه ذلک الماء» فإنّ الماء غير قابل للغسل و مورد الخامسة الملاقاة للبدن أو الثوب المتنجسين.

و لايُصغى إلى دعوى «إلغاء الخصوصية عن غير الماء و التعدّى إلى الماء فيحكم فى الماء أيضاً بالتنجس عند ملاقاته للمتنجس الفاقد لعين النجس»؛ **لاحتمال** الخصوصية فى الماء حتى فى قليله، إذ الماء الموصوف بطهور سائر المتنجسات لايبعد أن يكون اعصم منها فى طروء التنجس عليه، خصوصاً إذا كان «الطهور» صيغة مبالغة بمعنى شديد الطهارة، إذن من المحتمل ان لا يتنجس الماء القليل بما يتنجس به سائر الاشياء.

فإذن العمدة فى اثبات تنجيس المتنجس بالنسبة إلى مورد النزاع – و هو ملاقاة القليل للمتنجس الخالى من النجاسة – هو التمسک بعدّة روايات وردت فى الأمر بغسل الأوانى الملاقية للخمر أو الخنزير أو الكلب أو موت الجرذ فيها أو غير ذلک من النجاسات المتضمنة لوجوب غسلها من اصابة الخنزير أو موت الجرذ سبع مرات[۳۷] و من إصابة الخمر و سائر النجاسات ثلاثا[۳۸] و لوجوب تعفيرها من جهة

۳۲. تنقيح مبانى العروة، كتاب الطهارة، ج۳، ص ۱۹٥.
۳۳. معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرجال، ج۱، ص ٤۱.
۳٤. وسائل الشيعة، ج ۳، ص ٤٥۸.
۳٥. المروية فى الباب ٤ من أبواب الماء المطلق من الوسائل، ج ۱، ص ۱٤۲.
۳٦. المروية فى الباب ۳۰ من أبواب النجاسات من الوسائل، ج ۳، ص ٤٥٤.
۳۷. المروية فى الباب ۱۳ و ٥۳ من أبواب النجاسات من الوسائل.
۳۸. راجع الباب ٥۱ و ٥۳ من أبواب النجاسات من الوسائل.

العمدة فى اثبات تنجيس المتنجس بالنسبة إلى مورد النزاع – و هو ملاقاة القليل للمتنجس الخالى من النجاسة – هو التمسك بعدّة روايات وردت فى الأمر بغسل الأوانى الملاقية للخمر أو الخنزير أو الكلب أو موت الجرذ فيها أو غير ذلك من النجاسات المتضمنة لوجوب غسلها من اصابة الخنزير أو موت الجرذ سبع مرات و من إصابة الخمر و سائر النجاسات ثلاثا و لوجوب تعفيرها من جهة ولوغ الكلب.

ولوغ الكلب.[٣٩]

و تقريب الاستدلال بها: ان الأوانى غير قابلة للأكل و لا للبس فى الصلاة و لا لأن يسجد عليها حتى يتوهم إن الأمر بغسلها مستند إلى شىء من ذلك مع اعتياد سبك الماء القليل فى تلك الأوانى و عليه فلو قلنا أن المتنجس غير منجس لما يصبّ فيها لأصبح الأمر بغسل الأوانى على كثرته و ما فيه من الاهتمام و التشديد فى تطهيرها لغوا ظاهرا حيث لا مانع من إبقائها بحالها و استعمالها من غير غسل لأنها غير مؤثرة فى تنجيس ما أصابها فهذا كاشف قطعى عن ان الأمر بغسل الأوانى إرشاد إلى أنها منجسة لما يلاقيها و من جملته الماء القليل.

و قد أجاب المحقق الهمدانى 1 عن تلك الروايات بـ:

أن غاية ما يستفاد من الأمر بغسل الأوانى و نحوها انما هو حرمة استعمالها و مبغوضيته حال كونها قذرة و لا دلالة لها على انها منجسة و مؤثرة فى نجاسة ما فيها بوجه. فالأمر بغسل الأوانى مقدمة لارتفاع المتنجس و حرمته لا انه إرشاد إلى منجسيتها.[٤٠]

و قد استغربه السيّد الخوئى رحمه الله قائلاً فى وجه غرابته:

ان من الواضح ان استعمال الإناء المتنجس و الأكل فيه إذا لم يؤثر فى نجاسة ما فيه من الطعام و الشراب مما لا مبغوضية فيه و لا انه حرام بضرورة الفقه فيتعين ان يكون الأمر بغسله إرشادا إلى تنجيسه لما يلاقيه، و ليس الأكل فى الأوانى المتنجسة كالأكل فى أوانى الذهب و الفضة حيث ان الأكل و الشرب فيهما مبغوضان فى نفسهما للنصوص المانعة عن استعمالهما و هذا بخلاف الأكل فى الأوانى المتنجسة لأنه لم يدل دليل على مبغوضيته ما لم تكن نجاستها مؤثرة فى نجاسة ما فيها من الطعام و الشراب.

و دعوى: ان الأمر بغسلها انما هو لاهتمام الشارع بالتحفظ و الاجتناب عن النجاسات العينية المتخلّفة أثارها فى الأوانى المتقذرة و ليس إرشادا إلى كونها منجسة لملاقياتها، **مدفوعة** بأن هذا إنما يتم احتماله فى المتنجس ببعض النجاسات كالميتة و الخمر و لا يتطرق فى جميع الأوانى المتنجسة– كالمتنجس بالماء القذر كما فى رواية ولوغ الكلب حيث انه إذا جف لم يبق منه عين و لا اثر.[٤١]

و نظير الاخبار المتقدمة ما ورد من عدم البأس بجعل الخل فى الدن المتنجس بالخمر إذا غسل[٤٢] لان البأس المتصور فى جعل الخل فى الدن المتنجس على تقدير عدم غسله ليس إلا سراية النجاسة منه إلى ملاقيه، فإذا كان الملاقى للدن الماء القليل فهو أيضاً يتنجس، و لا يتطرق هنا ما قاله المحقق الهمدانى رحمه الله لوضوح ان ما فى الدن انما يؤكل بعد إخراجه عنه و وضعه فى إناء آخر و لا يستعمل مباشرة، فالبأس فيه قبل غسله ليس إلا من جهة كونه منجساً لما اصابه.

و تؤكد الأخبار المتقدمة الأخبار الآمرة بغسل الفراش و نحوه المشتملة على بيان كيفيته[٤٣] و ذلك لان الفراش و نظائره لا يستعمل فى شىء مما يعتبر فيه الطهارة من الأكل أو اللبس فى الصلاة فلا وجه للأمر بغسلهما إلا الإرشاد إلى أنهما منجسان لما أصابهما و من جملته الماء القليل.

الجواب عن الروايات المستدل بها لإثبات منجسية كل متنجس

و يرد على جميع ما ذكر من الروايات الآمرة بغسل الأوانى الملاقية للخمر أو الخنزير و... أو الآمرة بغسل الفراش و نحوه، انّ مدى دلالتها لا يتجاوز دلالةَ الاقتضاء، و قد مرّ تقريبها من أنّ الوجه الوحيد و المتعين فى الامر بغسل الاوانى و الفراش هو منجسيّتها لملاقياتها و إلّا تلزم لغويّة الامر بغسل الاوانى، و لكن لا يثبت بذلك الا تنجس الملاقيات فى الجملة لا بالجملة فلايمكن دعوى تنجس جميع ما يلاقى الاوانى فهى مجملة من هذه الجهة و يحتمل عدم شمولها للماء القليل و لايمكن التشبّث بالإطلاق لأنّ دلالة الاقتضاء لبّيّة لابدّ من أن يُكتفى فيها بالقدر المتيقن و هو غير الماء بل المتيقن ممّا يصبّ فى الدنّ هو الخلّ و ما يضاهيه لا الماء. مع انه لو سلّم شمولها للماء القليل فليس ذلك الا بالإطلاق ثمّ يُنظَر إلى ما هو المانع من هذا الإطلاق

٣٩. راجع الباب ٧٠ من أبواب النجاسات و الباب ١ من أبواب الأسئار من الوسائل.
٤٠. مصباح الفقيه، ج٨، ص ٥٩.
٤١. التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة، ج٢، ص ٢٢٩.
٤٢. كما فى موثقة عمار المروية فى الباب ٥١ من أبواب النجاسات و باب ٣٠ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.
٤٣. راجع الباب ٥ من أبواب النجاسات من الوسائل.

و قد صرّح بعض الفقهاء بأنّ قاعدة تنجيس المتنجّس استنباطية، و لم يعلم شمولها لبعض المقامات.

إما بالتقييد – إذا كان اخص مطلقاً– و إما بالمعارضة – إذا كان اخصّ من وجه– و سيأتى البحث عن وجود المانع مفصّلاً إن شاء الله.

و قد صرّح بعض الفقهاء بأنّ قاعدة تنجيس المتنجّس استنباطية، و لم يعلم شمولها لبعض المقامات.[٤٤]

ثمّ انّ هناك طائفة أخرى من الروايات قد استُدلّ بها على «تنجيس المتنجس» و قد عدّها السيّد الخوئى رحمه الله أوضح من الجميع و هى الأخبار الناهية عن التوضؤ و الشرب من الماء القليل الذى لاقته يد قذرة و فى بعضها الأمر بإراقته.[٤٥] و سنبحث عنها ذيل الكلام فى الدليل الرابع – و هو الأخبار الخاصة – إن شاء الله.

حصيلة الكلام فى قاعدة «كل متنجس منجس»

و قد تبين من جميع ما مرّ عدم ثبوت دليل يستدل به لإثبات عموم للقاعدة المذكورة لجميع المتنجسات و لجميع ملاقياتها حتى فيما نحن فيه – و هو ما إذا كان الملاقى هو الماء القليل– نعم بقيت هناك الأخبار الناهية عن التوضؤ و الشرب من الماء القليل الذى لاقته يد قذرة و سيأتى الكلام عنها مفصلاً.

الدليل الثالث: التمسك باطلاقات ادلّة انفعال القليل

لا يخفى انه و ان لم ترد رواية فى خصوص انفعال القليل بملاقاة المتنجسات إلا انّه قد ادُّعى انّ مقتضى إطلاق غير واحد من الاخبار ان القليل ينفعل بملاقاة المتنجسات كما ينفعل بملاقاة الأعيان النجسة؛

إن دليل الانفعال إما مفهوم أخبار الكر و إما الروايات الخاصة– أى التى وردت فى خصوص القليل–، و الكلام حول هذا الطريق يقع فى مقامين: أحدهما فى تحقيق حال المفهوم فى أخبار الكر، و الآخر فى تحقيق حال الروايات الخاصة؛

أما المقام الأول: فى تحقيق حال المفهوم فى أخبار الكر

مثل ما رواه صاحب الوسائل

عن مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الطُّوسِيُّ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِاللَّهِ 7 وَ سُئِلَ عَنِ الْمَاءِ تَبُولُ فِيهِ الدَّوَابُّ وَ تَلَغُ فِيهِ الْكِلَابُ وَ يَغْتَسِلُ فِيهِ الْجُنُبُ قَالَ إِذَا كَانَ الْمَاءُ قَدْرَ كُرٍّ لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيْءٌ.[٤٦]

و تقريبه بان يقال: انّ ما دلّ على انّ الماء إذا بلغ قدر كرّ لاينجّسه شىء يدلّ بمفهومه على تنجّس ما دونه بملاقاة النجس و المتنجس و ذلک لإطلاق مفهوم هذه الادلّة و شموله للمتنجس أيضاً.

المناقشة فى التمسّک بمفهوم اخبار الكرّ

انّ الروايات الواردة فى تحديد الكر و اعتصامه و ان دلت على انفعال القليل بما لا ينفعل به الكثير، إلا ان مدلولها: تعليق العموم لا السلب العام فمفهومها ان القليل ينجسه شىء ما، فإن السالبة الكلية تناقضها الموجبة الجزئية و ليس هذا «الشىء» هو التغير قطعا، لأنه ينجّس الكثير أيضا، و لا اختصاص له بالقليل، فتعين أن يكون هو ملاقاة النجاسات كما هى المتيقن، و أما المتنجسات فلا يستفاد منها أنها كالنجاسات.

أما المقام الثانى: فى تحقيق حال الأخبار الخاصّة

١. منها:

ما عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ شِهَابِ بْنِ عَبْدِ رَبِّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِاللَّهِ 7 فِي الرَّجُلِ الْجُنُبِ يَسْهُو فَيَغْمِسُ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ قَبْلَ أَنْ يَغْسِلَهَا أَنَّهُ لَا بَأْسَ إِذَا لَمْ يَكُنْ أَصَابَ يَدَهُ شَيْءٌ.[٤٧]

و مفهومها وجود البأس فى صورة إصابة شىء ليده، و هذا المفهوم مطلق يشمل صورتى وجود عين النجاسة فى

٤٤. فقد كتب المرحوم آية الله الميرزا محمد فيض القمى فى كتابه «الفيض فى بيان مقتضى الدليل فى تنجيس الماء القليل و فى تحقيق الحق فى تنجيس المتنجّس»: «و قد خالف المشهور ممّن تقدّم عصره علينا فيما نعلم: ابن إدريس و السيد صدر الدين و المولى المحدّث الكاشانى و ينسب إلى السيد المرتضى و تأمّل فيه المحقّق الخوانسارى، و ممّن عاصرناه: المحقق الاستاذ المولى محمد كاظم الخراسانى و الفقيه النبيه الآغا رضا الهمدانى و الشيخ مهدى الخالصى و نقل عن شيخ الشريعة المولى فتح الله الشيرازى الغروى»الفيض، ص ١٠٢.

٤٥. المرويات فى الباب ٨ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

٤٦. وسائل الشيعة، ج١، ص ١٥٨.

٤٧. وسائل الشيعة، ج١، ص ١٥٢.

اليد، و زوالها عنها و من المعلوم قلّة الماء الكائن فی الإناء.

و أمّا سند الرواية فقد أورد عليه السيّد الصدر عليه الرحمة[48] بأنّ الصحيح أن سندها غير تام، لأنها مروية فی الوسائل عن كتاب بصائر الدرجات، و طريق صاحب الوسائل إلى بصائر الدرجات إنما هو بتوسط الشيخ، و طريق الشيخ إلى الصفار- و إن كان صحيحا- و لكن طريقه الصحيح إلى الصفار لا يشمل بصائر الدرجات، و طريقه إلى بصائر الدرجات ليس صحيحا، فالرواية غير تامة سندا. و لكن السيد الخوئی رحمه الله وصف الرواية بالصحيحة.[49] و الحقّ معه لأنّ صاحب الوسائل ينقلها عن الكافی بسند صحيح لا البصائر حتی يتوجه الی سندها ما ذكره الشهيد الصدر رحمه الله.

و اما محمد بن إسماعيل فهو محمد بن إسماعيل السندی بن عيسى الاشعری الذی قال الشيخ رحمه الله فی حقه ثقة جليل القدر[50] لا محمد بن اسماعيل بن أحمد بن بشير البرمكی الذی قال فيه الغضائری رحمه الله: «محمد بن إسماعيل بن أحمد بن بشير البرمكی أبو جعفر المعروف بصاحب الصومعة، ضعيف.» [51] و ذلک لانّ الذی يروی عنه محمد بن يحيی العطار هو محمد بن اسماعيل السندی اما البرمكی فلم يثبت رواية العطار عنه حتی فی مورد واحد كما انه لم يثبت رواية البرمكی عن علی بن الحكم و لو فی مورد بخلاف السندی فانه نقل عن علی بن الحكم كثيراً.

و امّا دلالة الرواية على المدّعى فقد صدّقها المحقّق التبريزی[52] و السيّد الصدر رحمهما الله بتقريب: انّ مقتضى مفهوم هذه الرواية ثبوت البأس مع وقوع المنی على اليد، و البأس- و إن لم يكن مساوقا للنجاسة مفهوما- و لكن الظاهر منه فی المقام إرادة النجاسة، و التعبير عنها بالبأس لأن ارتكازية نجاسة المنی و ارتكازية سراية النجاسة بالملاقاة فی الجملة توجب انصراف ذهن الإنسان العرفی المتشرعی المحتوی على تلک الارتكازات إلى فهم نجاسة الماء من البأس.[53]

المناقشة الاولى فی دلالة الرواية

و لكن يمكن النقاش فيه: بأنّ من المحتمل أن يكون البأس فی جانب المفهوم لمحذور آخر تعبدی غير عرفی، من قبيل صيرورة الماء غسالة و مستعملاً لرفع الخبث، حيث تطهَّر اليدُ غير الطاهرة بإدخالها فی ذلک الماء و إن لم يقصد به ذلک، فيصبح الماء غسالة، فيندرج فی عداد الروايات المانعة من استعمال الغسالة، فی الاغتسال أو التوضّؤ أو تطهير الخبث.

الجواب الاول عن المناقشة

و يمكن الجواب عن ذلک بأنّا حيث نرجّح فی التعارض بين «ما دلّ على المنع من استعمال الغسالة» و بين «ما يجوِّز استعمالها» الشقّ الثانی منهما، فيرتفع إجمال الحديث و يتبيّن معناه أيضاً و يتّضح أنّ البأس فی جانب المفهوم من جهة تنجّس القليل لا لاجل صيرورته غسالة، و ذلک لأجل حجيّة مُثبِتات الأمارات و لوازمها.

الجواب الثانی عن المناقشة

و يمكن ذبّ الاحتمال المذكور [و هو احتمال كون البأس لمحذور آخر تعبدی] «بأنه- مع ابتنائه على عدم اعتبار ورود الماء على النجاسة فی تطهيره لها. و على المنع من الوضوء بالماء المستعمل حتی على القول بطهارته، و كلاهما محلّ خلاف، - لا ملازمة بين غمس اليد النجسة فی الماء و تطهيرها به ليكون مستعملا فی رفع الخبث، لإمكان أن يصيبها حين تنجسها أو بعده ما له جرم خفيف يمنع من استيلاء الماء عليها و تطهيرها به بمجرد الغمس و إن لم يمنع من وصول الماء إليها و تنجسه بها، فإطلاق الحديث يناسب إرادة الانفعال.»[54]

و لايقال: انّ تصوير حاجب يمنع من وصول الماء فی جانب التطهير و لايمنع من وصوله فی جانب التنجيس، أشبه شیء بـ «الكيل بمكيالين!»[55] فحاجب مثله فی غاية العزّة، مع انّه يكفی الملازمة الغالبيّة بين غمس اليد النجسة فی الماء و تطهيرها به، فی أن يصحّ حكمه 7 بالبأس فيما إذا غمس يده النجسة فی الماء لصيرورته غالباً غسالةً لايمكن استعمالها لرفع الحدث أو الخبث.

لانّه يقال: ان الملازمة بين وصول الماء فی المقامين لا بين الوصول و بين الاستيلاء إذ يمكن أن يمنع الحاجب من استيلاء الماء على اليد بينما لايمنع من وصول الماء إليها و تنجسّه بها، والمعتبر فی التطهير هو الاستيلاء لا مجرّد وصول الماء.

مناقشة أخرى فی الاستدلال بالرواية

هذا، و لكن هناک سؤال يطرح نفسه و هو أنّه لو كان فرض منطوق الحديث – أی مورد سؤال السائل الذی يحكم فيه الامام 7 بعدم البأس، – هو صورة عدم كون اليد نجسة و لا متنجسةً، فما وجه سؤال السائل و ما كانت دغدغته فی غمس يده فی الماء؟ و لماذا يعبّر بالسهو؟ فهذا يقوّی فی النفس احتمال كون سؤاله من جهة تنجّس يده فيسهو و يغمس يده فی الاناء ثمّ يتذكّر فيسأل عن حكم

48. بحوث فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص ۲۱۱.
49. التنقيح، الجزء الأول، ص ۱۳۸.
50. الفهرست، ص ٢٦٤.
51. الرجال‌لإبن‌الغضائری، ص ۹۷.
52. تنقيح مبانی العروة، كتاب الطهارة، ج۱، ص ۲۹۰.
53. بحوث فی شرح العروة الوثقی، ج۱، ص ٣٦٨.
54. مصباح المنهاج، كتاب الطهارة، ج۱، ص ۷۵.
55. مثلٌ يعادله فی الفارسية: «يک بام و دو هوا».

و قد تبين من جميع ما مرّ عدم ثبوت دليل يستدل به لإثبات عموم للقاعدة المذكورة لجميع المتنجسات و لجميع ملاقياتها حتى فيما نحن فيه – و هو ما إذا كان الملاقى هو الماء القليل– نعم بقيت هناك الأخبار الناهية عن التوضؤ و الشرب من الماء القليل الذى لاقته يد قذرة و سيأتى الكلام عنها مفصلاً.

ذلک، فيجيبه 7 بأنّه لا بأس إِذَا لَمْ يَكُنْ أَصَابَ يَدَهُ شَيْءٌ باق فی يده من النجاسة. و لو سلّم كون الحديث دالّاً على المدّعى – أى انفعال القليل الملاقى للمتنجس الخالى، – فلاتتجاوز دلالته الظهورَ الإطلاقى فإذا عثرنا على مقيّد له فنقيّده.

٢. و منها: ما رواه الوسائل:

عَنْ الكلينى عن عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِی بَصِيرٍ عَنْهُمْ : قَالَ: إِذَا أَدْخَلْتَ يَدَكَ فِی الْإِنَاءِ قَبْلَ أَنْ تَغْسِلَهَا فَلَا بَأْسَ- إِلَّا أَنْ يَكُونَ أَصَابَهَا قَذَرُ بَوْلٍ أَوْ جَنَابَةٍ- فَإِنْ أَدْخَلْتَ يَدَكَ فِی الْمَاءِ[٥٦] وَ فِيهَا شَیْءٌ مِنْ ذَلِكَ- فَأَهْرِقْ ذَلِكَ الْمَاءَ.[٥٧]

حيث دلت مفهوماً على أن ملاقاة اليد المصابة ببول أو منى تُنجِّس الماء القليل مطلقا سواء أ كانت على اليد عين البول أو المنى أم لم تكن. و قوله: «فإن أدخلت يدك فی الماء و فيها شیء من ذلك» تصريح ببعض المفهوم و لا يُقيِّد إطلاق المفهوم.

و فيه: ان قوله: «فإن أدخلت يدك فی الماء و فيها شیء من ذلك» ظاهر فی كونه مبيناً و تصريحاً بتمام مفهوم الجملة السابقة لا بعضه، و هو يدل بمفهومه على أنه إذا لم يكن فيها شیء من ذلک، حين إدخالها فی الماء فلا بأس. فيكون الحديث من الروايات المستدلّ بها لعدم انفعال القليل، و حتّى لو لم يقبل قرينيّة هذه الفقرة على عدم اطلاق لمفهوم الجملة السابقة فلا أقلّ من كونها محتمل القرينيّة تمنع من الاطلاق، و سيأتی مزيد بيان فيه عند ذكر تلك الروايات إن شاء الله.

٣. و منها: ما رواه الوسائل

عن مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ قَالَ: سُئِلَ الصَّادِقُ 7 عَنْ مَاءٍ شَرِبَتْ مِنْهُ دَجَاجَةٌ- فَقَالَ إِنْ كَانَ فِی مِنْقَارِهَا قَذَرٌ لَمْ تَتَوَضَّأْ مِنْهُ- وَ لَمْ تَشْرَبْ وَ إِنْ لَمْ يُعْلَمْ فِی مِنْقَارِهَا قَذَرٌ تَوَضَّأْ مِنْهُ وَ اشْرَبْ.[٥٨]

و لا وجه للنهى عن التوضّؤ و الشرب الا حدوث التنجس للماء بذلک و من المعلوم كون الماء فی الرواية هو القليل لا الكثير المتغيّر فان من المعلوم أن القذر الذى يقع على منقار الدجاجة لا يوجب التغير عادة. و الرواية مطلقة تشمل ما إذا كان على المنقار متنجسٌ خالٍ من عين النجاسة كالطين المتنجس الخالى من العين.

و يمكن النقاش فی الاستدلال بها: بما أفاده الشهيد الصدر رحمه الله من عدم استعمال لفظ «القذر» فی المتنجس غير الواجد لعين النجس أى النجاسة الحكميّة، فإن المتنجس الخالى و إن كان نجسا حكماً لكنه ليس قذرا و هذا الكلام يتأتّى فی جميع ما تضمن انفعال الماء بإدخال اليد «القذرة» فكلّها مختصة بما إذا كانت واجدة لعين النجس.[٥٩]

و قد أجاب عن ذلک السيّد سعيد الحكيم دام ظلّه بما محصّله: ان القذارة مقابلة للطهارة و النظافة، فالقذر العرفى ما لا يكون نظيفا عرفا، و القذر الشرعى ما لا يكون نظيفا و لا طاهرا شرعا، كما يشهد به نصوص قاعدة الطهارة فی الماء، و فی كل شیء، و قوله فی موثق عمار: «سئل عن الكوز و الإناء يكون قذراً كيف يغسل».[٦٠] و حينئذ إن أريد حمل النصوص المتقدمة على القذارة العرفية، أشكل إثبات عموم الانفعال بالمتنجس بالنجاسة بها، مع أنه استدل بها على ذلک. و إن أريد حملها على القذارة الشرعية– كما تقدم أنه الظاهر– فهى تشمل كل نجس وإن لم يكن واجداً لعين النجاسة.[٦١] انتهى كلامه.

و التحقيق: انّ السيدين المزبورين كلاهما من ابناء العرب و قد تعارض قولاهما و لايمكننا الاستشهاد بكلام واحد منهما فعلينا بدراسة هذه المفردة – أى القذر– من عبر كلمات اللغويين و إليک نبذة منها: جاء فی لسان العرب:

القذر ضدّ النظافة و شیء قذر بيّن القذارة.[٦٢]

و فی تاج اللغة أيضاً مثل ذلک.[٦٣] و قال صاحب معجم

٥٦. فی المصدر– فی الاناء.
٥٧. ٢. وسائل الشيعة، ج ١، ص ١٥٢.
٥٨. وسائل الشيعة، ج ١، ص ١٥٣.

٥٩. بحوث فی شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص ٢٠١.
٦٠. الوسائل الباب ٥٣ من أبواب النجاسات، حديث ١.
٦١. مصباح المنهاج، كتاب الطهارة، ج ١، ص ٨٤.
٦٢. لسان العرب، ج ٥، ص ٨٠.
٦٣. تاج اللغة و صحاح العربية، ج ٢، ص ٧٨٧.

مقائيس اللغة:

شیء قذِر: بيّن القَذَر.[٦٤]

و قال فی موضع آخر:

شیء نجِس و نجَس: قذِرٌ.[٦٥]

و ورد فی المصباح المنير:

نجس الشیء فهو نجس إذا كان قذراً غير نظيف.[٦٦]

فقد رأيت ان الظاهر من عبائر بعضهم كون القذر مرادفاً للنجس و لايحرز عموم النجس للمتنجس فی كلماتهم، امّا عبارة «بيّن القذارة» فهی لاتشمل النجس الحكمی أی المتنجس لان قذارته غير بيّنة، و لو فرض التعارض بين كلماتهم و عدم حصول الإطمئنان إلی واحد منها فالمتعيّن هو حمل القذر فی الروايات علی المعنی المتيقّن و هو المعنی الأضيق من المعانی أی النجس العينی. و هذا الكلام جارٍ فی سائر الروايات الوارد فيها لفظ القذر إلا أن يكون هناك قرينة علی استعماله فی المعنی الاوسع كـ «الماء كلّه طاهر حتی تعلم انه قذر» فان القذر أُطلق علی الماء المتنجس و لو كان خالياً من عين النجس.

هذا، مع أنّ الذی يُسهِّل الخطب بالنسبة إلی هذا الحديث هو ضعف سنده لكونه مرفوعاً فانّ الصدوق ينسبه إلی الامام بدون ذكر السند الا أن يقال بحجّيّة مرسلاته المجزومة – و هی التی ينسبها الصدوق الی الامام جزماً– إما بتقريب حصول القطع له و هو حجة و إما بأن يقال: «انّ إخباره بانّ الامام 7 قال كذا محتمل للحس و الحدس و العقلاء يعاملون مع مثل هذا الخبر معاملة الخبر الحسی فيقبلونه و هذه سيرة غير مردوعة من الشرع».

و كلا البيانين مدفوعان؛ امّا الاول فلانّ قطعه رحمه الله غير مُجدٍ فی حقّنا و اما الثانی فلان تلک السيرة مختصة بما إذا كان احتمال حدسية الخبر ضئيلاً و ليس المقام كذلک، و لا يُتيح لنا المجالُ تفصيلَ الكلام.

٤. و منها:

صحيحة أحمد بن محمد بن أبی نصر **قال سألت أبا الحسن 7 عن الرجل يدخل يده فی الإناء وهی قذرة قال يكفئ[٦٧] الإناء.**[٦٨]

تقريب الاستدلال: انه لا وجه للامر بالإكفاء الا تنجس الماء؛ قال صاحب الوسائل عليه الرحمة فی ذيل الرواية:

أَقُولُ: الْمُرَادُ إِرَاقَةُ مَائِهِ وَ هُوَ كِنَايَةٌ عَنِ التَّنْجِيسِ.

و مقتضی إطلاقها عدم الفرق بين صورتی وجود عين النجاسة فی اليد، و زوالها عنه. و ما تقدّم نقضاً و إبراماً فی الروايات السابقة – من احتمال صيرورة الماء غسالة و من كون المراد من القذر خصوص النجس و ما ذكر جواباً عنهما – يتأتّی هنا أيضاً. و العجب من الشهيد الصدر رحمه الله حيث صدّق دلالة الحديث بإطلاقه علی الانفعال مع نقاشه فی لفظة قذر المذكور فی الحديث السابق فالنقاش السابق يأتی هنا أيضاً لانّ اليد المتنجسة الخالية من عين النجس – و المتنجسة بالنجاسة الحكمية – لا تكون بيّنة القذارة. إذن يكون المراد من اليد القذرة اليد الواجدة لعين النجاسة.

٥. و منها:

موثقة سماعة **عن أبی عبدالله 7 قال: «إذا أصاب الرجل جنابة فأدخل يده فی الإناء فلا بأس إذا لم يكن أصاب يده شیء من المنی.**[٦٩]

تقريب الاستدلال: مفهوم الرواية ان اليد إذا أصابها شیء من المنی، و أدخلها فی الإناء ففيه بأس و إطلاق مفهومها يشمل ما إذا كانت عين المنی موجودة فی اليد، و ما إذا زالت عينها و دلالتها علی المدعی تامّة إلا عند من يقول بطهارة المنی.نعم يتطرّق احتمال كون البأس فی ناحية المفهوم لاجل صيرورته غسالةً و الجواب هناک هو الجواب هنا.

النقاش فی الاستدلال بالرواية

إنّ الايراد المزبور فی الاستدلال بمفهوم اخبار الكر جار هنا أيضاً، إذ غاية ما يستفاد منه قضية موجبة جزئية و هو ثبوت البأس (تنجس الماء) فی الجملة إذا أصاب اليدَ شیء من المنی لا بالجملة الا إذا كان الإطلاق طارئاً علی المعلق و قد استوفينا البحث عن ذلک ذيل اخبار الكرّ.

٦. و منها:

موثقة أخری لسماعة **قال: «سألته عن رجل يمس الطست أو الركوة[٧٠] ثم يدخل يده فی الإناء قبل أن يفرغ علی كفيه قال: يهريق... و ان كانت أصابته جنابة فأدخل يده فی الماء فلا بأس به ان لم يكن أصاب يده شیء من المنی...»**[٧١]

و مفهومها انه إذا أصابها شیء من المنی ففيه بأس، و

---

٦٤. معجم مقائيس اللغة، ج ٥، ص ٧٠.

٦٥. نفس المصدر، ص ٣٩٣.

٦٦. المصباح المنير، ج ٢، ص ٥٩٤.

٦٧. قَالَ فِی الْقَامُوسِ: كَفَأَهُ كَمَنَعَهُ كَبَّهُ وَ قَلَبَهُ كَأَكْفَأَهُ.

٦٨. وسائل الشيعة، ج ١، ص ١٥٣.

٦٩. وسائل الشيعة، ج ١، ص ١٥٣.

٧٠. الركوة– إناء صغير من جلد يشرب فيه الماء، و الجمع ركاء (النهاية، ج ٢، ص ٢٦١).

٧١. وسائل الشيعة، ج ١، ص ١٥٥.

ان الظاهر من عبائر بعضهم كون القذر مرادفاً للنجس و لايحرز عموم النجس للمتنجس فى كلماتهم، امّا عبارة «بيّن القذارة» فهى لاتشمل النجس الحكمى أى المتنجس لان قذارته غير بيّنة، و لو فرض التعارض بين كلماتهم و عدم حصول الإطمئنان إلى واحد منها فالمتعيّن هو حمل القذر فى الروايات على المعنى المتيقّن و هو المعنى الأضيق من المعانى أى النجس العينى. و هذا الكلام جارٍ فى سائر الروايات الوارد فيها لفظ القذر إلا أن يكون هناک قرينة على استعماله فى المعنى الاوسع کـ«الماء كلّه طاهر حتى تعلم انه قذر» فإن القذر أُطلق على الماء المتنجس و لو كان خالياً من عين النجس.

إطلاق مفهومها يعم صورتى وجود عين المنى فى يده و زوالها عنها. و قد صرح 7 بهذا المفهوم قبل ذلک بقوله: و ان كان أصاب يده فأدخلها فى الماء قبل أن يفرغ على كفيه فليهرق الماء كله.

٧. و منها:

ما رواه أبو بصير عن أبى‌عبدالله 7 قال: «سألته عن الجنب يحمل (يجعل) الركوة أو التور[٧٢] فيدخل إصبعه فيه قال: ان كانت يده قذرة فأهرقه وَإِنْ كَانَ لَمْ يُصِبْهَا قَذَرٌ فَلْيَغْتَسِلْ مِنْهُ. هَذَا مِمَّا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ.»[٧٣]

و هى أيضا مطلقة تشمل صورتى وجود عين النجس، و زوالها عن اليد. و يجرى هنا ما مرّ بالنسبة إلى لفظ «القذر».

٨. و منها:

رواية قرب الاسناد عن جنب أصابت يده جنابة فمسحها بخرقة ثمّ أدخل يده فى غسله هل يجزيه أن يغتسل من ذلك الماء؟ قال: إن وجد غيره فلا يجزيه أن يغتسل وإن لم يجد أجزأه.[٧٤]

و فيه: مضافاً إلى الكلام فى اعتبار روايات قرب الاسناد المشتملة على عبدالله بن الحسن بما لايسعنا ذكره، – و إن كان التحقيق هو اعتبارها لأنّ عبدالله بن الحسن إمّا دخيل فى طريق الحميرى إلى صاحب الكتاب الذى ينقل عنه فإكثاره الرواية عن عبدالله بن الحسن يدلّ على وثوقه بعبدالله و من المعلوم أنّه لا داعى و لا وجه لتأليف كتاب بغرض مجرّد تقريب الاسناد و إن لم يكن الإسناد القريب معتبراً، و إمّا ليس دخيلاً فى ذلك فيكون ذكر الحميرى لعبدالله فى اول السند مجرّدَ تيمّن و تشريف و كان اصل الكتاب عنده ثابتاً و معتبراً[٧٥]– أنّه لا معنى لتنجس الماء فى صورة وجود ماء غيره و عدم تنجسه مع وجوده. كما انه لا معنى لجواز الاغتسال بالماء المتنجس مع وجدان ماء آخر طاهر.

٩. و منها: موثقة عمار التى رواها الوسائل:

عَنْ محمد بن الحسن عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارٍ السَّابَاطِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ 7 فِي حَدِيثٍ قَالَ: سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ مَعَهُ إِنَاءَانِ فِيهِمَا مَاءٌ وَقَعَ فِي أَحَدِهِمَا قَذَرٌ لَا يَدْرِي أَيُّهُمَا هُوَ. (وَ حَضَرَتِ الصَّلَاةُ)[٧٦] وَ لَيْسَ يَقْدِرُ عَلَى مَاءٍ غَيْرِهِمَا قَالَ يُهَرِيقُهُمَا جَمِيعاً وَ يَتَيَمَّمُ.[٧٧]

و قد استدلّ بها أيضا بأنّها مطلقة تشمل صورتى ملاقاة عين النجس للماء، و ملاقاة المتنجس له.

و يرد عليه انّ الحديث ليس فى مقام البيان من هذه الجهة إذ السائل بصدد تعلّم وظيفته فى العلم الاجمالى و ليس لكلامه اطلاق بالنسبة إلى لفظ القذر و هل انه خصوص النجس أو الاعم منه و من المتنجس.

نعم يتمّ الاستدلال بترک استفصال الامام 7 عن القذر و ترک الاستفصال لايتوقف على كون السائل فى مقام البيان.و لكنّ الايراد المنقول عن الشهيد الصدر رحمه الله فى كلمة «القذر» جار هنا ايضاً فلا يفى الحديث لاثبات المدّعى أى الانفعال.

١٠. و منها:

ما عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْعَمْرَكِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ 7 فِي حَدِيثٍ قَالَ: وَ سَأَلْتُهُ عَنْ خِنْزِيرٍ شَرِبَ مِنْ إِنَاءٍ كَيْفَ يُصْنَعُ بِهِ. قَالَ يُغْسَلُ سَبْعَ مَرَّاتٍ.[٧٨]

---

٧٢. التور– إناء من صفر أو حجارة كالاجانة و قد يتوضا منه (لسان العرب، ج ٦،ص ٩٦).
٧٣. التهذيب، ج ١، ص ٣٧.
٧٤. قرب الاسناد، ص ١٨٠، الحديث ٦٦٦.
٧٥. هذه خيرة سماحة آية الله الشبيرى الزنجانى دام ظلّه.
٧٦. ما بين القوسين ليس فى المصدر.
٧٧. وسائل الشيعة، ج١، ص ١٥٥.
٧٨. وسائل الشيعة، ج١، ص ١٥٥.

تقریب الاستدلال: إنّ ظاهرها تنجس الماء و نحوه من المائع بملاقاة الإناء المزبور قبل غسله مع أنّ الإناء تنجس بالمائع الذی شربه الخنزیر و لیس حالیّاً مشتملاً لعین النجاسة فیکون تنجس الإناء بالمتنجس، و تنجس الماء الذی یوضع فی الإناء المزبور مع وروده علیه بالمتنجس من المتنجس، و لا یتوهّم کون الامر بغسل الاناء نفسیّاً کما لا یتوهّم ممنوعیّة التصرّف فی الاناء و الاستفادة منه قبل غسله حتی بدون تنجیسه لما فیه – کما إذا ألقی فیه جامداً یابساً مع یبس الاناء ایضاً – نظیر ما ذکروا فی إناء الذهب و الفضة، فیتعیّن أن یکون الامر بغسل الاناء لاجل تنجیسه لما یوضع فیه من الماء القلیل و سائر المائعات و الجوامد المرطوبة مع کون الاناء غیر واجد للعین.[۷۹]

و فیه: انّ غایة ما یستفاد من الاستدلال المذکور هو کون الامر بالغسل لکون الاناء منجِّساً لما یوضع فیه، أمّا انّه منجِّسٌ لأیّ شیء فلا دلیل یدلّ علی ذلک و لا إطلاق للحدیث من هذه الجهة، فمن المحتمل کونه منجِّساً لغیر الماء القلیل من سائر ما یوضع فیه و لایمکن الجزم بعدم الفرق بینها و بین الماء القلیل لاحتمال الخصوصیّة فیه و أنّه أشدّ طهارة من غیره من المائعات والجوامد المرطوبة.

۱۱. و منها:

ما عَنِ الْحسین بن سعید عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِیزٍ عَنْ مُحَمَّدٍ یَعْنِی ابْنَ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِی عَبْدِاللَّهِ 7 قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْکَلْبِ یَشْرَبُ مِنَ الْإِنَاءِ. قَالَ اغْسِلِ الْإِنَاءَ الْحَدِیثَ.[۸۰]

۱۲. و منها: ما رواه الوسائل عن الکتب الاربعة:

عَنْهُ [الحسین بن سعید] عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِیزٍ عَنِ الْفَضْلِ أَبِی الْعَبَّاسِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِاللَّهِ 7 عَنْ فَضْلِ الْهِرَّةِ وَ الشَّاةِ وَ الْبَقَرَةِ وَ الْإِبِلِ وَ الْحِمَارِ وَ الْخَیْلِ وَ الْبِغَالِ وَ الْوَحْشِ وَ السِّبَاعِ. فَلَمْ أَتْرُکْ شَیْئاً إِلَّا سَأَلْتُهُ عَنْهُ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ حَتَّی انْتَهَیْتُ إِلَی الْکَلْبِ. فَقَالَ رِجْسٌ نِجْسٌ لَا تَتَوَضَّأْ بِفَضْلِهِ وَ اصْبُبْ ذَلِکَ الْمَاءَ. وَ اغْسِلْهُ بِالتُّرَابِ أَوَّلَ مَرَّةٍ ثُمَّ بِالْمَاءِ.[۸۱]

و الکلام فیهما کالکلام فی سابقتهما طابق النعل بالنعل.

۱۳. و منها: ما رواه الوسائل بطریقه:

عن مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَی السَّابَاطِیِّ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِاللَّهِ 7 عَنْ رَجُلٍ یَجِدُ فِی إِنَائِهِ فَأْرَةً. وَ قَدْ تَوَضَّأَ مِنْ ذَلِکَ الْإِنَاءِ مِرَاراً. أَوِ اغْتَسَلَ مِنْهُ أَوْ غَسَلَ ثِیَابَهُ. وَ قَدْ کَانَتِ الْفَأْرَةُ مُتَسَلِّخَةً. فَقَالَ إِنْ کَانَ رَآهَا فِی الْإِنَاءِ قَبْلَ أَنْ یَغْتَسِلَ. أَوْ یَتَوَضَّأَ أَوْ یَغْسِلَ ثِیَابَهُ. ثُمَّ فَعَلَ ذَلِکَ بَعْدَ مَا رَآهَا فِی الْإِنَاءِ. فَعَلَیْهِ أَنْ یَغْسِلَ ثِیَابَهُ. وَ یَغْسِلَ کُلَّ مَا أَصَابَهُ ذَلِکَ الْمَاءُ. وَ یُعِیدَ الْوُضُوءَ وَ الصَّلَاةَ. وَ إِنْ کَانَ إِنَّمَا رَآهَا بَعْدَ مَا فَرَغَ مِنْ ذَلِکَ. وَ فَعَلَهُ فَلَا یَمَسَّ مِنْ ذَلِکَ الْمَاءِ شَیْئاً. وَ لَیْسَ عَلَیْهِ شَیْءٌ لِأَنَّهُ لَا یَعْلَمُ مَتَی سَقَطَتْ فِیهِ. ثُمَّ قَالَ لَعَلَّهُ أَنْ یَکُونَ. إِنَّمَا سَقَطَتْ فِیهِ تِلْکَ السَّاعَةَ الَّتِی رَآهَا.[۸۲]

و تقریب الاستدلال بها کتقریب الاستدلال بروایات الأسآر – أی الروایات الثلاث المتقدمة – إلا أن الإشکال المزبور فیها لا یرد علی هذه الروایة؛ و ذلک لعموم قوله 7 «یغْسِلَ کُلَّ مَا أَصَابَهُ ذَلِکَ الْمَاءُ» لکلّ شیء فیشمل الأوانی المختصّة بالماء القلیل کالإبریق و الرکوة و...

و لکن للنقاش فیه مجال: و ذلک لاحتمال اختصاص منجّسیّة تلک الأوانی بغیر القلیل من سائر المائعات و من الجوامد المرطوبة، فغایة ما یستفاد من الروایة هو أنّ الامر بغسل کل ملاق عامّ یشمل الأوانی المختصّة بالقلیل ایضاً ولیس الامر به فیها الا لاجل منجّسیّة تلک الاوانی المختصة بالقلیل، أمّا أنّها منجّسة لأیّ شیء فلا إطلاق لها من هذه الجهة فعلی سبیل المثال یمکن أن یکون منجسیّة الإبریق الذی لا یُسکَب فیه غیر الماء عادة، مختصّة بغیر الماء ممّا یلاقیه مثل الید أو الثوب الذی یلاقی هیکل الإبریق أو باطنه، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

۱۴. و منها:

ما رَوَاهُ الْحِمْیَرِیُّ فِی قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ جَدِّهِ عَلِیِّ بْنِ جَعْفَرٍ... وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْکَنِیفِ یَکُونُ فَوْقَ الْبَیْتِ فَیُصِیبُهُ الْمَطَرُ. فَیَکِفُ فَیُصِیبُ الثِّیَابَ أَ یُصَلَّی فِیهَا قَبْلَ أَنْ تُغْسَلَ. قَالَ إِذَا جَرَی مِنْ مَاءِ الْمَطَرِ فَلَا بَأْسَ.[۸۳]

فإنّها تدلّ بالمفهوم علی أنّ المطر إذا کان قلیلاً ینفعل بملاقاته للنجاسة إذ المراد من المطر غیر الجاری هو القلیل الذی یتجمّع بعد انقطاع المطر، و المفهوم بإطلاقه یشمل صورتی وجود العین فوق البیت و عدم وجودها.

و یمکن الجواب بانّ الغالب وجود عین النجس فی الکنیف فالمنصرف من سؤال السائل هو خصوص هذه الصورة فلیس لکلام الامام 7 مفهوماً و منطوقاً شمول بالنسبة إلی صورة عدم العین علی الکنیف.

و إن دُفعَ هذا الجواب تمسکاً بترک استفصاله 7 عن صورة وجود العین علی الکنیف و عدمه، فنجیب بأمر آخر و هو أنّ الکنیف المذکور لو کان خالیاً عن العین فیتطهر

۷۹. مضمون کلام الفقیه المدقّق الشیخ التبریزی رحمه الله تنقیح مبانی العروة، کتاب الطهارة، ج۱، ص ۳۱۰.
۸۰. وسائل الشیعة، ج۱، ص ۲۲۵.
۸۱. وسائل الشیعة، ج۱، ص ۲۲۶.
۸۲. وسائل الشیعة، ج۱، ص ۱۴۲.
۸۳. وسائل الشیعة، ج۱، ص ۱۴۵.

الكلام فى اعتبار روايات قرب الاسناد المشتملة على عبدالله بن الحسن لايسعنا ذكره، و إن كان التحقيق هو اعتبارها لأنّ عبدالله بن الحسن إمّا دخيل فى طريق الحميرى إلى صاحب الكتاب الذى ينقل عنه فإكثاره الروايةَ عن عبدالله بن الحسن يدلّ على وثوقه بعبدالله و من المعلوم أنّه لا داعى و لا وجه لتأليف كتاب بغرض مجرّد تقريب الاسناد و إن لم يكن الإسناد القريب معتبراً، و إمّا ليس دخيلاً فى ذلک فيكون ذكر الحميرى لعبدالله فى اول السند مجرّدَ تيمّن و تشريف و كان اصل الكتاب عنده ثابتاً و معتبرا.

بمجرد رؤية المطر له أو استيلائه عليه و أما جريان المطر فلا يعتبر، فاشتراط الإمام 7 لجريان المطر فى حصول التطهير شاهد بوجود العين فى الكنيف، و الله العالم.

١٥. و منها:

رواية على بن جعفر المروية فى الوسائل عن قرب الإسناد عن أخيه موسى بن جعفر 8 قال: سألته عن الرجل يتوضأ فى الكنيف بالماء يدخل يده فيه أيتوضأ من فضله للصلاة؟ قال: إذا أدخل يده و هى نظيفة فلا بأس و لست أحب أن يتعوّد ذلك إلّا أن يغسل يده قبل ذلك[٨٤]

فهى أيضاً تدلّ بالمفهوم على عدم الفرق فى انفعال الماء القليل بين كون الملاقاة بعين النجاسة أو المتنجس بعين القذر أو بغيرها. لكنّ الشيخ الفقيه التبريزى رحمه الله جعلها مؤيّدةً للمدّعى لا الدليل عليه لما مرّ من احتمال كون البأس فى جانب المفهوم من أجل صيرورة الماء غسالة.[٨٥]

١٦. و منها:

صحيحة زرارة: «قال أبو جعفر 7 : ألا أحكى لكم وضوء رسول الله 6 ؟ فقلنا: بلى. فدعا بقعب فيه شىء من ماء، فوضعه بين يديه ثمّ حسر عن ذراعيه، ثمّ غمس فيه كفه اليمنى، ثمّ قال: هكذا إذا كانت الكف طاهرة، ثمّ غرف ملأها ماء، فوضعها على جبهته.»[٨٦]

تقريب الاستدلال بها: ان قوله الأخير يدل بمفهوم الشرط، على أنه إذا لم تكن طاهرة فلا يدخلها فى الماء، حيث أنه يقع محذور، و من المعلوم عدم طهارة الكف بزوال عين النجاسة، فإن تنجست اليد فلايجوز له غمسها فى الماء و إن كانت خالية من العين لانّها أيضاً لا تكون طاهرة، و لا شك أن المنسبق عرفا بلحاظ مناسبات الحكم و الموضوع، و ارتكازية سراية النجاسة بالملاقاة فى الجملة أن المحذور هو نجاسة الماء و انفعاله، لا محذور آخر تعبدى غير عرفى، من قبيل صيرورة الماء ماء غسالة، حيث تطهَّر اليد غير الطاهرة بإدخالها فى ذلک الماء، فيصبح الماء غسالة، فتعيّن انّ المنع عن غمس اليد عند عدم طهارتها ليس إلا لاجل تنجيسها للماء القليل.

و لكن نوقش فى الاستدلال بها باحتمال كون المنع من الغمس من أجل صيرورة الماء غسالة بعد الغمس فلايمكن حينئذ استفادته فى الوضوء، و امّا حديث قرينيّة مناسبة الحكم و الموضوع فلايجدى ما لم يصل إلى حدّ الظهور، و الارتكاز المزبور حتى بالنسبة إلى المتنجسات لم يحرز تحققه فى زمان صدور الرواية.

الجواب الاول عن المناقشة

و يردّ الاحتمال المذكور بما مرّ من اطلاق المنع المستفاد من المفهوم و شموله لما إذا لايصير الماء غسالة بالغمس كما إذا كان على اليد مانع لايمنع من التنجّس و فى الوقت نفسه يمنع من الاستيلاء، فينحصر وجه المنع من الغمس فى تنجس الماء بالغمس و من المعلوم عدم صحّة الوضوء بالماء المتنجس.

ردّ الجواب الاول

انّه لا يحتمل وجود الحاجب فى مورد الرواية لورودها فى مقام بيان كيفيّة الوضوء و من شرائط الوضوء عدم وجود الحاجب على الأعضاء بينما يوجب المانع المفروض اختلال شرط الوضوء فلايحتمل فى هذه الرواية وجود المانع على اليد حتى يقال: إنّ المفهوم مطلق و يشمل صورة وجود المانع الكذائى الى آخر ما قيل.

الجواب الثانى عن النقاش الاول

و يمكن أن يجاب عن النقاش بأنّا حيث نرجّح فى التعارض بين «ما دلّ على المنع من استعمال الغسالة» و بين «ما يجوِّز استعمالها» الشقّ الثانى منهما، فيرتفع إجمال الحديث أيضاً و يتبيّن معناه و يتّضح أنّ البأس فى جانب المفهوم من جهة تنجّس القليل لا لاجل صيرورته غسالة.

المناقشة الثانية

قال الشهيد الصدر رحمه الله:

يمكن أن يناقش فى ذلک: بأن الامام حينما غمس كفه فى الماء و قال (وهكذا إذا كانت الكف طاهرة)

---

٨٤. وسائل الشيعة، ج ١، ص ٢٢٣، الباب ١٤ من أبواب الماء المضاف، الحديث الأول.

٨٥. تنقيح مبانى العروة، كتاب الطهارة، ج ١، ص ٣٠٨.

٨٦. وسائل الشيعة، ج ١، ص ٣٨٧.

غاية ما يدل عليه كلامه هذا: أنه إذا لم تكن الكف طاهرة، فليس هكذا. أما ما هو هذا المشار إليه، الذى ينتفى بانتفاء طهارة اليد، فلا يتضح من الكلام. فلعله الابتداء بالوضوء، لأن الإمام 7 غمس كفه فى الماء مبتدئا بذلک عملية الوضوء، و من الواضح ان الكف إذا لم تكن طاهرة فلا يمكن الابتداء بعملية الوضوء إلا بعد تطهيرها، لأن طهارة محالّ الوضوء شرط فى صحته. فكما يمكن أن يكون نظره إلى أن الكف إذا لم تكن طاهرة، فلا ينبغى إدخالها فى الماء لأنه ينفعل بها. كذلک يمكن ان يكون نظره إلى أن الكف إذا لم تكن طاهرة، فلا ينبغى الابتداء بالوضوء، بل لا بد من تطهيرها قبل ذلک.

و إن شئت قلت: إن الامام بإدخال كفه فى الماء حقق أمرين: ملاقاة يده للماء، و البدء بعملية الوضوء حيث أنه ادخل يده ليغترف ماء الوضوء، و ما هو معلق على طهارة الكف، إن كان هو الإدخال بلحاظ الأمر الأول دل على انفعال الماء بملاقاة اليد غير الطاهرة. و ان كان هو الإدخال بلحاظ الأمر الثانى و بما هو بدء بعملية الوضوء، دل على ان من كانت كفه غير طاهرة فلا يبدأ بالوضوء، و هذا واضح لأن عليه تطهيرها قبل ذلک.[87]

الجواب عن المناقشة الثانية

و فيه: – مضافاً إلى كون مسألة اعتبار طهارة محالّ الوضوء و الغُسل امرٌ خلافىٌّ لايقول باعتبارها السيّد الخوئى رحمه الله فعلى مذهبه إن توضّأ بالكرّ فلايجب غَسل المَحالّ المتنجّسة، و إن توضّأ بالقليل فبما أنه يقول بانفعال القليل الملاقى للمتنجّس يقول بلزوم غسل المحالّ كي لا يتنجس الماء الوَضوء، لا من جهة لزوم غسلها نفسيّاً فى الوضوء فمن ذهب إلى عدم انفعال القليل و لم يَشترط طهارة المحالّ يتعيّن له تفسير الرواية بما قرّبها به المستدلّ من انّ البأس فى الغمس من جهة انفعال القليل، – انّ اليَد فى بدو الوضوء لايعدّ من محالّ الوضوء لانّ غسلها مندوب و ليس واجباً.

حصيلة الكلام فى الاخبار المستدلّ بها لاثبات الانفعال

و بالجملة ان بعض الاخبار مطلقة، و الإطلاق يكفى فى الحكم بانفعال الماء القليل بالمتنجسات، و معه لا تسعنا المساعدة لما ادعاه صاحب الكفاية (قده) من عدم دلالة دليل على منجسية المتنجس للقليل، فإن إطلاقات الاخبار يكفى دليلا على المدعى، و مجرد كون انفعال القليل بملاقاة الأعيان النجسة هو المقدار المتيقن من المطلقات لا يمنع عن التمسک بإطلاقاتها لما قُرِّر فى الأصول من أن وجود القدر المتيقن فى البين غير مضر بالإطلاق. نعم يبقى هنا البحث عن وجود المانع عن هذا الإطلاق و عدمه.

ادلّة القول الثانى

و هو القول بأنّ الماء القليل لاينفعل بملاقاة المتنجس الخالى من عين النجس، فقد استدلّ له: إما بعدم المقتضى للحكم بالانفعال بحسب مقام الإثبات، بمعنى عدم وجود ما يدل على انفعال الماء القليل بالمتنجس و لو بالإطلاق، و إما بوجود المانع بحسب مقام الإثبات، بمعنى افتراض أن إطلاق دليل الانفعال لملاقاة المتنجس ثابت فى نفسه، و لكنه مبتلى بالمقيد أو المعارض.

أما الدليل الاول و هو الاستناد بعدم الدليل

فحاصل تقريبه: إن دليل الانفعال إما الإجماع و إمّا السيرة المتشرعيّة و إمّا مفهوم أخبار الكر و إما الروايات الخاصة، أمّا الاجماع و السيرة فقد انقدح عدم تماميّتهما بما مرّ فى ادلّة القول الاول، و امّا مفهوم اخبار الكرّ فليس فيه إطلاق، لأن المنطوق سالبة كلية، و المفهوم هو إثبات نقيض المنطوق عند انتفاء الشرط و نقيض السالبة الكلية موجبة جزئية، فيدل المفهوم على أن الماء إذا لم يبلغ حد الكر ينجسه شىء فى الجملة، و القدر المتيقن منه عين النجس، و امّا الروايات الخاصّة فلا إطلاق فيها أيضا، لأن الروايات واردة فى موارد فرضت فيها الملاقاة لعين النجس.

النقاش فى الدليل الاوّل

و يلاحظ عليه وفاء بعض الروايات الخاصة المطلقة لاثبات الانفعال فيمكن التمسک بإطلاقها لإثبات انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجس الخالى من عين النجس الا أن يثبت المانع من مقيد أو معارض فلا بد من الاتجاه إلى تحقيق حال الدليل الثانى، الذى يستهدف إيقاع المعارضة بين إطلاق دليل الانفعال، الشامل لملاقاة المتنجس الخالى من عين النجس و بين ما يدلّ على عدم الانفعال.

الدليل الثانى: الروايات الدالّة على عدم انفعال القليل الملاقى للمتنجس

و الدليل الثانى يرتبط بدراسة بعض الروايات التى يمكن ان يدعى دلالتها على عدم الانفعال و هى كما يلى:

الرواية الأولى

رواية زرارة **قال: سألته عن الحبل يكون من شعر الخنزير، يستقى به الماء من البئر، هل يتوضأ من ذلك الماء؟ قال: لا بأس.**[88]

87. بحوث فى شرح العروة الوثقى؛ ج ۱، ص ۴۰۶

88. وسائل الشيعة، ج ۱، ص ۱۷۰.

و بالجملة ان بعض الاخبار مطلقة، و الإطلاق يكفى فى الحكم بانفعال الماء القليل بالمتنجسات، و معه لا تسعنا المساعدة لما ادعاه صاحب الكفاية (قده) من عدم دلالة دليل على منجسية المتنجس للقليل، فإن إطلاقات الاخبار يكفى دليلا على المدعى، و مجرد كون انفعال القليل بملاقاة الأعيان النجسة هو المقدار المتيقن من المطلقات لا يمنع عن التمسک بإطلاقاتها لما قُرِّر فى الأصول من أن وجود القدر المتيقن فى البين غير مضر بالإطلاق. نعم يبقى هنا البحث عن وجود المانع عن هذا الإطلاق و عدمه.

يمكن تقريبه بوجهين مذكورين فى كلام الشهيد الصدر رحمه الله:[89]

الأول: ان يدعى استظهار اتجاه السائل إلى حيثية القطرات المتساقطة لا حيثية وقوع الحبل فى الدلو، لأنه و ان لم يصرح بشىء منهما، و لكن حيث ان تساقط القطرات أكثر وقوعا من ملاقاة الحبل لماء الدلو، فى فرض السؤال. فينصرف السؤال الى ذلک، فتكون الرواية بنفسها دليلا على عدم الانفعال بملاقاة المتنجس، بعد الفراغ عن نجاسة شعر الخنزير.

الثانى: ان يقال بأن السائل حيث لم ينصب قرينة على اتجاه سؤالهإلى إحدى الحيثيتين، و انما اتجه بسؤاله إلى نفس ماء الدلو و جواز الوضوء به، فيتمسک بإطلاق جواب الإمام بالنسبة إلى مصب السؤال، فيقال: بأنه يجوز الوضوء بماء الدلو سواء وقع فيه الحبل أم لا، و سواء تساقطت فيه القطرات أم لا. فيكون الجواب دالا على عدم انفعال الماء القليل، لا بملاقاة النجس و لا بملاقاة المتنجس. فيعارض مثل رواية سماعة الدالة بإطلاقها على انفعال الماء باليد التى أصابها القذر، سواء بقى فيها أم لا، لأن رواية سماعة تدل بإطلاقها على الانفعال بالنجس و المتنجس، و رواية زرارة تدل على عدم الانفعال بالنجس أو المتنجس، و هذان متعارضان بنحو التباين.و بعد ذلک ندخل فى الموقف الدليل الوارد فى خصوص ملاقاة الماء القليل لعين النجس، و الدال على انفعاله بذلک، فنلاحظ انه أخص مطلقا من رواية زرارة، فيوجب تقييدها بما إذا لم يقع الحبل فى ماء الدلو، و معه تصبح رواية زرارة أخص مطلقا من مثل رواية سماعة، بناءً على انقلاب النسبة لأن رواية زرارة بعد التخصيص تختص بالملاقاة مع المتنجس، و رواية سماعة أعم من ملاقاة المتنجس و ملاقاة عين النجس، فيقيد إطلاق رواية سماعة للمتنجس الخالى من عين النجس، بخبر زرارة بعد تقييده بأدلة انفعال الماء القليل بعين النجس.

و يلزم تكميل التقريب الثانى بانّه لو لم تقبل كبرى انقلاب النسبة فيستقرّ التعارض بين الإطلاقين فيسقطان معاً فيحكّم حينئذ الأصل الاولى المذكور طليعة البحث المقتضى للحكم بعدم انفعال القليل الملاقى للمتنجس.

و الرواية تامّة صحيحة من حيث السند.

و قد استشكل على الاستدلال بها بوجوه:

• **الوجه الاول:** ما أفاده السيد سعيد الحكيم دام ظلّه من أنه كما يمكن أن يكون واردا لبيان طهارة ملاقى المتنجس لشعر الخنزير بعد الفراغ عن نجاسة الشعر نفسه، كذلک يمكن أن يكون واردا لبيان طهارة شعر الخنزير بعد الفراغ عن الانفعال لو كان نجسا. بل لعل الأظهر الثانى، لما فيه من المحافظة على خصوصية شعر الخنزير فى السؤال و الجواب، و أن ذكره ليس بلحاظ الانفعال بملاقيه بعد فرض نجاسته الذى هو من شؤون كل نجس، من دون خصوصية له، لما هو الظاهر من أن خصوصية الخنزير مما يصعب إلغاؤها جدا، بحيث تكون عبرة للجهة العامة المذكورة، بل الجهة المذكورة مما يحتاج التنبيه عليها و صرف السؤال إليها إلى عناية خاصة لا يشعر بها الكلام.

و دعوى: أنه بعد ثبوت نجاسة شعر الخنزير لا بد من صرف الصحيح إلى حيثية الانفعال بالمتنجس.

مدفوعة: بأنه موقوف على كون دليل نجاسته من القرائن العرفية الموجبة لظهوره الثانوى فيما نحن فيه، ليكون الاستدلال به من صغريات حجية الظهور، و هو غير ظاهر فى المقام.[90]

و الجواب عن ذلک: ان الامارات حجة فى مدلولها الالتزامى أيضاً و يكون مدلول الالتزامى للروايات الدالة على تنجس شعر الخنزير هو كون رواية زرارة ناظرة إلى حيثية الانفعال بالمتنجس ولايعتبر كون اللزوم لزوماً بيّناً بالمعنى الاخصّ حتى يكون من القرائن العرفيّة الموجبة للظهور الثانوى.

• **الوجه الثانى:** ما استظهره صاحب الوسائل رحمه الله فى ذيل الرواية من «أَنَّ الْمُرَادَ بِذَلِکَ الْمَاءِ مَاءُ الْبِئْرِ لَا مَاءُ الدَّلْوِ.»[91]

٨٩. بحوث فى شرح العروة الوثقى، ج١، ص ٤٠٠.

٩٠. مصباح المنهاج، كتاب الطهارة، ج ١، ص ٧٨.

٩١. وسائل الشيعة، ج١، ص ١٧٠.

و فيه: انّ دعوی ظهور کون الماء ماء البئر لا ماء الدلو مکابرة لايُرضَخ لها فانّ الظاهر کون اللام الواردة على الماء فی الرواية للعهد و تشير إلى الماء المنزوح.

• **الوجه الثالث:** ما احتمله صاحب الوسائل أيضاً حيث قال فيما بعد عبارته المذکورة:

> وَ إنْ أُريدَ به مَاءُ الدَّلْو فَإنَّ الْحَبْلَ لَا يُلَاقِيهِ بَعْدَ الِانْفِصَالِ عَنِ الْبِئْرِ وَ يَحْتَمِلُ كَوْنُ الدَّلْو كُرّاً.

و قال الشيخ التبريزی رحمه الله:

> انّه يمکن حملها على ما إذا کان الماء فی الدلو کراً، و هذا غير بعيد فی ماء ينزح بالحيوان.[92]

قد يجاب عن ذلک: بانّ دعوی کون ماء الدلو کرّاً بعيدة جداً و ذلک لما قاله نفس الشيخ التبريزی رحمه الله فی ذيل رواية أبی مريم الأنصاری[93] ردّاً على من ادّعی کون الدلو المذکور فيها کرّاً من «ان حمل ماء الدلو على الکر بعيد جداً فإنّه و إن احتمل فی بعض الآبار مما ينزح ماؤها بالحيوان إلّا أنه فی الدلو مما ينزحه الإنسان غير محتمل عادةً.»[94]

و لکن الجواب المذکور مردود: بانّ ذلک يتمّ فی مثل رواية أبی مريم الظاهرة فی أنّ الامام 7 باشر بعمل النزح فيبعد کون الدلو المنزوح کرّاً و لکن التعبير فيما نحن فيه هکذا «**يستقى به الماء من البئر**» و هو يلائم کون الماء المنزوح کراً ينزح بالحيوان.

فلا بدّ من تقريب آخر للرواية: و هو التمسک بترک استفصال الامام فانّه 7 لم يسئل عن الماء هل کان کرّاً أم کان قليلاً فيشمل حکمه بعدم البأس کلتا الحالتين فيثبت المطلوب.

هذا، و لکن لايخفى انّ قصاری دلالة الرواية بناء على هذا التقريب هی الدلالة بالإطلاق – ترک الاستفصال – فيقع التعارض بينها و بين ما يدلّ بإطلاقه على انفعال القليل سواء لاقی النجس أم المتنجس و يکون النسبة بينهما عموم و خصوص من وجه.

• **الوجه الرابع:** ما ذکره السيد الحکيم صاحب مستمسک العروة 1 [95] من احتمال کون السؤال من جهة الشک فی التقاطر، أو من جهة انفعال ماء البئر، أو من جهة استعمال شعر الخنزير فی الوضوء العبادی.

و لا مجال له؛ لاندفاع الأول: بأن فرض الشک و السؤال عن الحکم الظاهری محتاج إلى عناية لا مجال للحمل عليها من دون قرينة، و لا سيما مع بُعد الشک فی التقاطر و فی مباشرة المستقی للماء نوعا.

و الثانی: بأن المناسب عليه السؤال عن ماء البئر، لا عن الماء المستقی کما تضمنه الحديث.

نعم، يدل الجواب بالملازمة على عدم انفعال ماء البئر.

و الثالث: بأنه لا منشأ له ظاهرا إلا ما ذکره بعض الاجلّاء من ذهاب جمع إلى حرمة استعمال نجس العين حتی فيما لا يعتبر فيه الطهارة، بنحو قد يتوهم امتناع ترتب العبادة على الاستعمال المذکور.

و هو– مع بعده فی نفسه لخفاء الملازمة المذکورة– لا يناسب السؤال جدا، بل الأولى حينئذ السؤال عن حکم الاستقاء نفسه. و احتمال وضوح حرمته عند السائل بعيد جدا لا يناسب النصوص الصريحة و الظاهرة فی جواز الاستعمال، التی لا يبعد کون هذا الصحيح منها.

على أن هذا الوجه و ما قبله لا يمنعان من دلالة الصحيح ضمنا على عدم الانفعال بالقطرات و بمساورة المستقی، لغلبة الابتلاء بهما، فلو فرض الانفعال بهما لزم کون الحکم الذی تضمنه الصحيح اقتضائيا غير فعلی غالبا، و هو خلاف الظاهر. و بالجملة: الاحتمالات المذکورة ليست بنحو تصلح لمنع ظهور الصحيح فی عدم البأس بما يلزم غالبا من الاستقاء بالحبل من تقاطر الماء فی الدلو و مباشرة المستقی له.[96]

الرواية الثانية

> رواية أبی بصير: التی رواها الوسائل عن الکلينی عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِی بَصِيرٍ عَنْهُمْ : قَالَ: إِذَا أَدْخَلْتَ يَدَكَ فِی الْإِنَاءِ قَبْلَ أَنْ تَغْسِلَهَا فَلَا بَأْسَ. إِلَّا أَنْ يَكُونَ أَصَابَهَا قَذَرُ بَوْلٍ أَوْ جَنَابَةٍ. فَإِنْ أَدْخَلْتَ يَدَكَ فِی الْمَاءِ وَ فِيهَا شَیْ‏ءٌ مِنْ ذَلِكَ. فَأَهْرِقْ ذَلِكَ الْمَاءَ.[97]

حيث قيد 7 الحکم بانفعال الماء بما إذا أدخل يده فی الماء، و فيها شیء من قذر بول أو جنابة، و وجود القذر فی اليد إنما يکون بوجود عين البول و الجنابة فيها دون ما إذا زالت عينهما عن اليد، فمقتضی الرواية عدم انفعال الماء القليل بملاقاة مثل اليد المتنجسة فيما إذا زالت عنها عين القذر من البول و المنی فالمتنجس لا يوجب التنجيس، و بها نقيد إطلاق سائر الأخبار.

و قد قرّب الشهيد الصدر الاستدلال بها بالتقسيم الثنائی بما هذا نصّه:

> ان قوله: (فإن أدخلت يدک فی الماء و فيها شیء

---

۹۲. تنقيح مبانی العروة، کتاب الطهارة، ج ۱، ص ۲۹۷.

۹۳. أبی مريم الأنصاری قال: «کنت مع أبي عبدالله 7 في حائط له فحضرت الصلاة فنزح دلواً للوضوء من ركي له فخرج عليه قطعة عذرة يابسة فأكفأ رأسه وتوضأ بالباقي» وسائل الشيعة، ج ۱، ص ۱۵٤.

۹٤. تنقيح مبانی العروة، کتاب الطهارة، ج ۱، ص ۲۹٦.

۹۵. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱٤۳.

۹٦. مصباح المنهاج، کتاب الطهارة، ج ۱، ص ۷۷.

۹۷. الوسائل، ج ۱، ص ۱۵۲.

من ذلک) يدل بمفهومه على أنه إذا لم يكن فيها شیء من ذلک، حين إدخالها فی الماء فلا بأس. و هذا يعنى أن المناط فی عدم الانفعال هو خلو اليد حين ملاقاة الماء من البول و المنى. فإن قلنا: ان قوله هذا كلام مستقل، كان لمفهومه إطلاق حاصله: ان الماء لا ينجس مع عدم وجود البول و الجنابة فعلا، سواء كان قد أصابه ذلک سابقا و جف أولا، فيكون معارضا مع الإطلاقات التی تقدم الاستدلال بها على انفعال الماء بالمتنجس على نحو العموم من وجه و ان قلنا: ان جملة «**فإن أدخلت يدک فی الماء**» إلخ مبنية على ما سبقها و محتفظة بما تقدم عليها من اشتراط الإصابة فيكون محصل قوله: «**الا أن يكون أصابها قذر بول أو جنابة، فإن أدخلت يدک فی الماء و فيها شیء من ذلک فأهرق الماء**» هو ان الجنب لا بأس بأن يدخل يده فی الماء قبل غسلها، إلا أن يكون أصابها قذر بول أو جنابة. و حينئذ ففی فرض الإصابة ان أدخل يده فی الماء، و فيها شیء من البول أو الجنابة تنجس الماء.و هذا يعنى أن مفهوم قوله: «**فإن أدخلت يدک فی الماء و فيها شیء من ذلک**»، هو ان يدک التی أصابها البول و الجنابة، إن لم يكن عليها جنابة بالفعل حين إدخالها فی الماء، فلا بأس. فيكون أخص مطلقا من الإطلاقات التی تقدم الاستدلال بها على الانفعال بالمتنجس، لأن أصل الإصابة تكون مأخوذة فی موضوع هذه القضية الشرطية، منطوقا و مفهوما. و تكون القضية الشرطية مسوقة لبيان شرط زائد، و هو فعلية وجود القذر على اليد و على كل حال يثبت المطلوب: إما بالتعارض و التساقط، و الرجوع إلى الأصول المقتضية للطهارة، و إما بالتقييد.[98]

و قد اعترض السيّد الخوئی رحمه الله[99] على استدلال بهذه الرواية سنداً و دلالة:

أما من ناحية السند: فعلى أساس ان عبد اللّه بن المغيرة لم يثبت انه هو الثقة، فلعله عبد اللّه بن المغيرة الآخر.

و أما من ناحية الدلالة: فعلى أساس ان كلمة «قذر» اما ان يراد بها المعنى الاشتقاقی ای حامل القذارة، و إما ان يراد بها المعنى المصدری، أی القذارة. فعلى الأول تكون الإضافة فی قوله «**قذر بول أو جنابة**» بيانية، أی قذر هو بول أو جنابة، فيكون ظاهره اشتراط وجود عين النجس على اليد عند الملاقاة[100]. و على الثانی تكون الإضافة نشوية، ای قذر ناشیء من البول أو الجنابة، فيشمل صورة زوال العين أيضا. و لا تدل عندئذ على اشتراط وجود عين النجس. و مع إجمال كلمة «قذر» و ترددها بين المعنيين، لا يمكن الاستدلال بالرواية على عدم الانفعال بالمتنجس.

اما الاعتراض السندی فجوابه: ان إطلاق كلام إبراهيم بن هاشم، الواقع فی طريق الرواية، و الناقل عن عبد اللّه بن المغيرة. ينصرف إلى عبد اللّه بن المغيرة البجلی، لشهرته و كثرة رواياته، فهو ممن نقل الكشی إجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنه، و قيل عنه انه صنف ثلاثين كتابا و نقل عنه العلم جمع غفير من كبار الرواة و الفقهاء من قبيل إبراهيم بن هاشم، و الحسن بن على بن فضال، و أيوب بن نوح و غيرهم. فكيف يمكن ان لا ينصرف اليه اللفظ عند الإطلاق، فی مقابل عبد اللّه بن المغيرة الخزاز، الذی لم يذكره النجاشی فی كتابه، و لا الشيخ فی فهرسته، و لم يذكر طريق إلى رواياته و كتابه؟! فهذه القرائن تُعرب عن كونه نُوَمَةً غيرَ معروف فی عصره لقلّة روايته أو الرواية عنه و إذن يحصل الإطمئنان بكون المراد هو عبدالله بن المغيرة البجلی.

و اما الاعتراض الدلالی: فنجيب عنه بوجهين؛

• **الوجه الاول:** الظاهر ان الإضافة يمكن ان تكون بيانية، حتى إذا كانت كلمة «قذر» بالمعنى المصدری، فيكون معنى قوله «**قذر بول أو جنابة**» قذارة هی بول أو جنابة. لأن البول و نحوه من الأعيان النجسة، تارة يلحظ بما هو جسم مستقل، فيوصف عرفا بأنه «قذر»، بالمعنى الاشتقاقی، و اخرى: يلحظ بما هو حال فی الأجسام الأخرى، و موجب لاستقذارها بتلطخها به، فيوصف عرفا بأنه قذارة، فهو بهذا اللحاظ بنفسه قذارة للأشياء الأخرى. و هكذا يتضح ان حمل كلمة «قذر» على المعنى المصدری لا يحتم كون الإضافة نشوية، بل يصح ان تكون بيانية، [بل الظاهر هو ذلک أو ما احتملناه فی هاهش رقم«١٠٠»] بأن يكون البول و المنى ملحوظا بما هو شأن لليد المتلطخة به، لا بما هو شیء مستقل، فإنه بما هو شأن لليد يكون قذارة. و الصحيح ان يقال: إن القذارة فی كلمة «قذر» إما ان يراد بها القذارة الحكمية التشريعية، و اما ان يراد القذارة العينية، المنتزعة عرفا من نفس الأعيان القذرة، بقطع النظر عن الاعتبار و التشريع. فإن أريد القذارة الحكمية، التی يكون وجودها اعتباريا لا عينيا. فيمكن ان يدعى– عندئذ– ان الإضافة نشوية، و ان المراد بقوله «**قذر بول أو جنابة**» قذارة اعتبارية حكمية ناشئة من البول أو الجنابة، فلا يدل الكلام عندئذ على اشتراط وجود عين النجس. و أما إذا أريد (القذارة العينية) ای القذارة التی ينتزعها العرف من نفس الأعيان القذرة– ففرض هذه القذارة مساوق لفرض عين النجس عند الملاقاة، فيتم الاستدلال بالرواية. و الذی يمكن ان يستشهد به لإثبات الثانی، هو قوله: «**و فيها شیء من ذلک**»، فإنه ظاهر فی النظر إلى القذارة العينية، التی لها أجزاء و قد يبقى منها شیء و يزول شیء، و اما القذارة الحكمية الاعتبارية، فلا معنى لان يفرض زوال جزئها و

---

٩٨. بحوث فی شرح العروة الوثقى، ج١، ص ٤٠٢.

٩٩. التنقيح، الجزء الأول، ص ١٥٦.

١٠٠. أقول: إذا كانت كلمة قذر صفة مشبهة فيصحّ احتمال آخر أيضاً و هو أن يكون «**بول أو جنابة**» بدلا من «قذر» و تكون العبارة هكذا: «قذرٌ بولٌ أو جنابةٌ» و يتمّ الاستدلال على هذا الاحتمال أيضاً.

بقاء جزئها الآخر.و ان شئت قلت: إن ما هو فی معرض ان يبقى منه شیء و يزول شیء، انما هو القذارة العينية، لا القذارة الاعتبارية، فيكون هذا قرينة على ان الرواية فی مقام اشتراط فعلية القذارة العينية، و هو مساوق لاشتراط وجود عين النجس، فيتم الاستدلال بالرواية.[101]

و قد يرد على الاستدلال: بأنّ التبعيض كما يكون بلحاظ الأجزاء الخارجية للمركب، فيختص بالأعيان، كذلك يكون بلحاظ الأفراد من الجنس، فلا يختص بها، بل يجری فی الأثر، فتختلف أفراده و لو من جنس واحد، و الظاهر إرادة الثانی فی المقام حتى على فرض الحمل على أعيان النجاسة، فلا يراد بقاء بعض مما أصاب اليد عليها، بل حملها لشیء من البول و الجنابة و إن كان تمام ما أصابها أولا.[102]

و فيه: بعد كونه خلاف الظاهر فانّ التعبير بـ «انّ يدی فيها نجاسة» غير مأنوس بل المتعارف أن يقال: «ان يدی نجسة مثلاً أو انها على نجاسة» و إن أبيت عن قرينيّة لفظة «من» و قلت انّ التعبير بـ «انّ فی يدی نجاسةً» أيضاً مأنوس، فلا مجال لانكار ظهور العبارة **«وفيها شیء من ذلك»** فی انّ التبعيض بلحاظ الجزاء لا الافراد و ذلک مما يصدّقه كل من يمتلک ذهناً عرفيّاً غير مشوب بالمداقّات العلميّة و احتمال التبعيض الافرادی مما لا يختلج الا إلى اذهان مفعمة بالتدقيقات العقليّة غير العرفية فيا ترى لو عرضت هذه العبارة إلى عدّة اشخاص ادقّاء ذوی اذهان عرفيّة هل يخطر ببال واحد منهم ما خطر ببال السيد الفقيه الحكيم دام ظله و حديث «**رحم الله من عرف معاريض كلامنا**» أو «**انتم افقه الناس إذا عرفتم معانی كلامنا...**»[103] لا يعنی حمل كلماتهم : على المعانی البعيدة عن الاذهان العرفية.

• **الوجه الثانی:** انّ التعبير بالإصابة قد يكون ظاهرا فی كون القذر من سنخ الجسم الملاقی لليد، لا العرض القائم بها.

الرواية الثالثة

ما رواها فی الوسائل عَن علی بن ابراهيم عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ قَالَ حَدَّثَنِی مُحَمَّدُ بْنُ مُيَسِّرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ 7 عَنِ الرَّجُلِ الْجُنُبِ يَنْتَهِی إِلَى الْمَاءِ الْقَلِيلِ فِی الطَّرِيقِ وَ يُرِيدُ أَنْ يَغْتَسِلَ مِنْهُ وَ لَيْسَ مَعَهُ إِنَاءٌ يَغْرِفُ بِهِ وَ يَدَاهُ قَذِرَتَانِ قَالَ يَضَعُ يَدَهُ ثُمَّ يَتَوَضَّأُ ثُمَّ يَغْتَسِلُ هَذَا مِمَّا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِی الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾.[104]

و تقريب الاستدلال بهذه الرواية: انها تدل على عدم انفعال الماء القليل لا بالنجس و لا بالمتنجس. لأن اليد القذرة كما تصدق على اليد المتنجسة الواجدة لعين النجس فعلا، كذلک تصدق على اليد المتنجسة التی زال عنها عين النجس، و بهذا تكون معارضة لتمام مدلول الروايات الدالة على انفعال الماء القليل باليد المتنجسة، سواء كان عليها عين النجس أم لا، و التعارض بينهما بالتباين. ثم تُقيَّد رواية ابن ميسر بما دل على انفعال الماء القليل بعين النجس بالخصوص، فتختص باليد القذرة الخالية من عين النجس، فتصبح أخص مطلقا من الروايات المستدل بإطلاقها على انفعال الماء القليل بالمتنجس.

و هذا التقريب مبنی أولاً: على كبرى انقلاب النسبة [بأن نعالج معارضة هذه الرواية– الدالّة بالاطلاق على عدم تنجس القليل بملاقاة النجس و المتنجس – للمطلقات الدالّة على انفعال القليل– سواء لاقى النجس أو المتنجس – بحمل الأولى على صورة ملاقاته للمتنجس الخالی و ذلک بقرينة ما دل على تنجس القليل بملاقاة عين النجس فتصير أخص مطلقا من الروايات الدالّة بإطلاقها على انفعال الماء القليل بالمتنجس.و لكن مسألة انقلاب النسبة مما لايقبله بعض اساطين الاصول كالمحقق الخراسانی رحمه الله.[105]]

و ثانياً: على ورود رواية ابن ميسر فی القليل بالمعنى المقابل للكر، لا القليل العرفی الشامل للكر، و إلا كانت الروايات المستدل بإطلاقها على انفعال الماء القليل بالمتنجس أخص مطلقا منها [لاختصاص تلک الروايات بالقليل الشرعی و شمول هذه الرواية للقليل العرفی، مع شمول كلتيهما لصورتی ملاقاة الماء للنجس و ملاقاته للمتنجس.]

و ثالثاً: على منع انصراف عنوان اليد القذرة الى ما كانت متلطخة بالقذارة العينية [فان لفظة القذر على ما نقلناه عن بعض كتب اللغة بمعنى بيّن القذارة و فالقذر على هذا المعنى لايشمل القذر الحكمی الا بالقرينة.]

و رابعا: على تمامية سند الرواية [لاشتماله على عبدالله بن المغيرة و قد مرّ الاشكال فيه و هو اشتراكه بين البجلی و الخزّاز.][106]

ثمّ قال الشهيد الصدر رحمه الله:

و الأمور الأربعة كلها محل إشكال، أو منع.[107]

أقول (جواباً عن كلام الشهيد من المنع أو الاشكال):
اما الايراد الرابع و هو الإيراد المنقول عن السيد الخوئی رحمه الله فقد مرّ الجواب عنه بما لا يحتاج إلى مزيد بيان

---

۱۰۱. بحوث فی شرح العروة الوثقى؛ ج۱، ص ٤٠٤

۱۰۲. مصباح المنهاج – كتاب الطهارة، ج۱، ص ۸۱

۱۰۳. الوسائل ج۱۸ الباب۹ من ابواب صفات القاضی الحديث۲۷

۱۰٤. وسائل الشيعة، ج۱، ص ۱٥۲

۱۰٥. كفاية الأصول، صفحة ٤٥۱.

۱۰٦. ما بين المعقوفات منّا توضيحاً لكلام الشهيد الصدر: بحوث فی شرح العروة الوثقى، ج۱، ص ٤٠٦.

۱۰۷. بحوث فی شرح العروة الوثقى، ج۱، ص ٤٠٦.

انّه قد اتضح من مجموع ما ذکرناه: ان الدلیل الخاص علی عدم انفعال الماء القلیل بالمتنجس الخالی من عین النجس موجود. فان تمّ تقریب الدلیل بنحو یکون أخص مطلقا من دلیل الانفعال الشامل بإطلاقه لملاقاة الماء القلیل للمتنجس، تعین التخصیص، و ان تمت بعض التقریبات الأخری، التی تجعل المعارضة بالعموم من وجه، فبعد التساقط یکون المرجع هو الاصل الاولی اللفظی و هو یقتضی الحکم بطهارة الماء عموماً و منه القلیل الملاقی للمتنجس الخالی من العین و لو اُنکر الاصل اللفظی فالمحکّم الرجوع الی الاصل العملی و هو فی المقام استصحاب طهارة القلیل و لو لم یقبل جریانه فی الشبهات الحکمیّة فیخلو الجوّ لإجراء قاعدة الطهارة فعلی أیّ حال یحکم بالطهارة.

فالروایة صحیحة السند و أمّا الایراد الثانی فیمکن التفصی عنه بأن الظاهر من القلیل فی الروایة هو القلیل الشرعی و ذلک بقرینة انّ السائل بعد ما یتعذر له الاغتراف من هذا الماء لایرجع إلی الإرتماس فیه فیبدو انّ الماء المذکور فی الروایة لایبلغ حداً یمکن الاتماس فیه مع انّ القلیل العرفی الشامل للکرّ یمکن الرمس فیه. و إن یکون فی النفس لا یزال شیء إذ یحتمل کونه کراً الا انّ عمقه بحدّ لا یقبل للارتماس فیه.و اما الایراد الاول و الثالث فالظاهر انهما غیر قابلین للمنع و الردّ.

فإذن یصیر الاستدلال بهذه الروایة عقیماً.

الروایة الرابعة

روایة قرب الاسناد عن جنب أصابت یده جنابة فمسحها بخرقة ثمّ أدخل یده فی غِسله[108] هل یجزیه أن یغتسل من ذلک الماء؟ قال: «إن وجد غیره فلا یجزیه أن یغتسل و إن لم یجد أجزأه».[109]

و تقریب الاستدلال بها: انّها تدلّ علی إجزاء الغسل بذاک الماء عند عدم وجود ماء آخر و من المسلّم عدم صحّة الغسل بالماء المتنجس حتی عند الاضطرار و عدم العثور علی الماء الطاهر فینکشف انّ المنع من الغسل به فی صورة وجدان ماء غیره لیس لاجل تنجس ذاک الماء و إلا لما کان یجوز الغسل به حتی إذا لم یکن ماء غیره، فلزم ان یکون المنع من استعماله فی صورة وجدان ماء آخر لعلّة أخری غیر تنجس ذاک الماء ککونه غیر نظیف عرفاً– وسماحة آیة الله السید السیستانی دام ظلّه قال بان الاحوط وجوباً هو عدم استمال هذا الماء للوضوء[110] – أو کونه غسالة – علی مبنی من یمنع من الاغتسال أو التوضّؤ بالغسالة –.

النقاش فی الاستدلال بالروایة

انّه بعد ثبوت عدم تمامیّة کلا المبنیین و بعد عدم صحّة کون العلّة من المنع هو تنجّس الماء – لما مرّ من انّه لا یلتزم الاصحاب بجواز الغسل بالماء المتنجس عند فقد الطاهر – یظلّ الاستدلال بالروایة باطلاً.

و امّا احتمال التفصیل فی تنجّس ذاک الماء بین الصورتین بان یتنجس الماء فی صورة وجود ماء غیره و لا یتنجس مع وجوده فهو لایخطر ببال من یکون له ادنی وقوف علی الفقه فلذلک عَدَّها السیّد الخوئی رحمه الله ممّا أعرض عنه الأصحاب.[111]

الجواب عن النقاش

انّ العبء فی الاستدلال بالروایة هو عدم صحّة کون العلّة للنهی عن الاغتسال تنجسَ الماء – ضرورة عدم صحّة الغُسل بالمتنجس حتی مع فرض فقدان الطاهر – أمّا انّه ما هی العلّة فی النهی فلایهمّنا فی الاستدلال إذ یحتمل أن یکون النهی تنزیهیّاً فیکون الغُسل بهذا الماء – لاجل کونه وسخاً أو غسالة– مکروهاً عند وجدان ماء آخر جمعاً بین هذه الروایة و ما دلّ علی جواز الاغتسال بالغسالة أو الماء الوسخ. فالمهم هو عدم کون المنع من الاغتسال بهذا الماء تنجسه و بذلک یتمّ الاستدلال بها للمطلوب.

حصیلة الکلام فی الروایات المستدلّ بها علی الطهارة

و قد ثبت وجود المقتضی للقول بالطهارة و هو لتمامیة دلالة الروایة الاولی و الثانیة و الرابعة.

نتیجة البحث فی المسألة

انّه قد اتضح من مجموع ما ذکرناه: ان الدلیل الخاص علی

108. الْغِسْلُ: ما یُغْسَلُ به. مفردات ألفاظ القرآن؛ ص ٦٠٧.
109. قرب الاسناد، ص ١٨٠، الحدیث ٦٦٦.
110. منهاج الصالحین (للسیستانی)، ج ١، ص ٤٦.
111. قال رحمه الله: «و نظیرها فی توهم التقیید روایة علی بن جعفر الا ان شذوذها و اشتمالها علی ما لا یلتزم به الأصحاب، و هو تفصیلها فی الحکم بالانفعال و عدمه بین صورتی وجدان ماء آخر و عدم وجدانه، یمنع عن رفع الید بها من المطلقات»؛ التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة، ج ١، ص ١٧٦.

عدم انفعال الماء القليل بالمتنجس الخالی من عین النجس موجود، و هو الروایة الاولی و الثانیة و الرابعة فان تمّ تقریب الدلیل بنحو یکون أخص مطلقا من دلیل الانفعال الشامل بإطلاقه لملاقاة الماء القلیل للمتنجس، تعین التخصیص، و ان تمت بعض التقریبات الأخری، التی تجعل المعارضة بالعموم من وجه، فبعد التساقط یکون المرجع هو الاصل الاولی اللفظی و هو یقتضی الحکم بطهارة الماء عموماً و منه القلیل الملاقی للمتنجس الخالی من العین و لو اُنکر الاصل اللفظی فالمحکّم الرجوع الی الاصل العملی و هو فی المقام استصحاب طهارة القلیل و لو لم یقبل جریانه فی الشبهات الحکمیّة فیخلو الجوّ لإجراء قاعدة الطهارة فعلی أیّ حال یحکم بالطهارة، و أمّا توهّم الرجوع إلی قاعدة منجّسیّة کل متنجّس فقد مرّ فساده.

فهرس المآخذ

١. *القرآن الکریم*.

٢. *بحوث فی شرح العروة الوثقی*، صدر، شهید سید محمد باقر، مجمع الشهید آیة الله الصدر العلمی، قم، الثانی، ٤، ١٤٠٨ ه ق،

٣. *التنقیح فی شرح العروة الوثقی*، خویی، سید ابو القاسم موسوی، الاول، ٦، ١٤١٨ ه ق،

٤. *تنقیح مبانی العروة – کتاب الطهارة*، تبریزی، جواد بن علی، دار الصدیقة الشهیدة 3 ، قم، الاول، ٤، ١٤٢٦ ه ق،

٥. *تهذیب الأحکام*، طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، دار الکتب الإسلامیة، تهران، الرابع، ١٠، ١٤٠٧ ه ق،

٦. *الرجال*، ابن الغضائری، ، ، ،

٧. *عدم تنجیس المتنجس الجامد مع تعدد الواسطة*، اصفهانی، محمد رضا، آقا نجفی، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت : ، قم، الاول، ١، ١٤٢٦ ه ق،

٨. *العروة الوثقی (المحشّی)*، یزدی، سید محمد کاظم طباطبایی، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، الاول، ٥، ١٤١٩ ه ق،

٩. *الفهرست*، الشیخ الطوسی، الفهرست طبعة مؤسسة نشر الفقاهة.، ، ،

١٠. *قرب الإسناد (طبع الحدیثة)*، حمیری، عبد الله بن جعفر، مؤسسه آل البیت : ، قم، الاول، ١، ١٤١٣ ه ق،

١١. *کفایة الاصول*، خراسانی، آخوند محمد کاظم بن حسین، ، ، ،

١٢. *کتاب الطهارة*، دزفولی، مرتضی بن محمد امین انصاری، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، قم، الاول، ٥، ١٤١٥ ه ق،

١٣. *کتاب نکاح*، زنجانی، سید موسی شبیری، مؤسسه پژوهشی رای‌پرداز، قم، الاول، ٢٥، ١٤١٩ ه ق،

١٤. *کشف الرموز فی شرح مختصر النافع*، آبی، فاضل، حسن بن ابی طالب یوسفی، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، الثالث، ٢، ١٤١٧ ه ق،

١٥. *لسان العرب*، ابن منظور، ابو الفضل، جمال الدین، محمد بن مکرم، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع – دار صادر، بیروت، الثالث، ١٥، ١٤١٤ ه ق،

١٦. *اللمعات النیرة فی شرح تکملة التبصرة*، خراسانی، آخوند محمد کاظم بن حسین، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، الاول، ٢، ١٤١٣ ه ق،

١٧. *مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع الإسلام*، عاملی، محمد بن علی موسوی، مؤسسه آل البیت : ، بیروت، الاول، ٨، ١٤١١ه ق،

١٨. *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، نوری، محدث، میرزا حسین، مؤسسه آل البیت : ، بیروت، الاول، ١٨، ١٤٠٨ ه ق،

١٩. *مستمسک العروة الوثقی*، حکیم، سید محسن طباطبایی، مؤسسة دار التفسیر، قم، الاول، ١٤، ١٤١٦ ه ق،

٢٠. *مصباح الفقیه*، همدانی، آقا رضا بن محمد هادی، مؤسسة الجعفریة لإحیاء التراث و مؤسسة النشر الإسلامی، الاول، ١٤، ١٤١٦ ه ق،

٢١. *مصباح المنهاج – کتاب الطهارة*، حکیم، سید محمد سعید طباطبایی، مؤسسة المنار، قم، ٦، ،

٢٢. *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*، فیومی، احمد بن محمد مقری، منشورات دار الرضی، قم، الاول، ١، ،

٢٣. *المعالم الزلفی فی شرح العروة الوثقی*، عراقی، عبد النبی نجفی، المطبعة العلمیة، قم، الاول، ١، ١٣٨٠ ه ق،

٢٤. *المعتبر فی شرح المختصر*، حلّی، محقق، نجم الدین، جعفر بن حسن، مؤسسه سید الشهداء 7 ، قم، الاول، ٢، ١٤٠٧ ه ق،

٢٥. *معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرجال*، خویی، سید ابو القاسم موسوی، ، ٢٤، ،

٢٦. *معجم مقائیس اللغة*، ابو الحسین، احمد بن فارس بن زکریا، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، الاول، ٦، ١٤٠٤ ه ق،

٢٧. *مفاتیح الشرائع*، کاشانی، فیض، محمد محسن ابن شاه مرتضی، کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی – ره، قم، الاول، ٣، ،

٢٨. *منهاج الصالحین*، کابلی، محمد اسحاق فیاض، ، ٣، ،

٢٩. *منهاج الصالحین*، سیستانی، سید علی حسینی، ، ٣، ،

٣٠. *منهاج الصالحین* (المحشّی للحکیم)، حکیم، سید محسن طباطبایی، دار التعارف للمطبوعات، بیروت، الاول، ٢، ١٤١٠ ه ق،

٣١. *وسائل الشیعة*، عاملی، حرّ، محمد بن حسن، مؤسسه آل البیت : ، قم، الاول، ٢٩، ١٤٠٩ ه ق،



پژوهش فقهی
محمّد طاهرزاده
طلبهٔ سال هشتم درس خارج مدرسهٔ فقهی امام محمد باقر 7

وجوب پوشش وجه و کفّین در دیدگاه ...

چکیده

در مقالهٔ موجود، سه روایت از ادلّهٔ عدم وجوب پوشاندن «وجه» و «کفّین» مطرح گردیده است. در مورد روایت اول، پس از بحث دلالی تقریباً طولانی به این نتیجه می‌رسیم که پوشاندن «وجه» و «کفّین» بر خانم ها لازم نمی باشد. سپس روایت دوم و سوم طرح شده و با بررسی سندی و اثبات حجیت آن دو و سخنی کوتاه در مورد دلالتشان، صحبت از تعارض و یا عدم تعارض این سه روایت با یکدیگر می‌شود. پس از اثبات عدم وجود تعارض بین این سه، به این نتیجه می‌رسیم که پوشانیدن «وجه» و «کفّین» بر خانم ها در مقابل نامحرم لازم نمی باشد.

مقدمه

سؤال کلّی مقاله

یکی از مباحث فقهی کثیرالابتلاء، لزوم پوشش و محدودهٔ آن برای خانم‌هاست. بنابر این، مسأله‌ای که در صدد طرح و بررسی آن هستیم، بخشی از این مسأله است که محدودهٔ این پوشش چه مقدار است و چه استثنائاتی را برای آن می‌توان پذیرفت؟

قلمرو بحث

در توضیح قلمرو مسأله لازم است گفته شود که این بحث در دو باب فقهی مطرح است؛ یکی باب ستر در نماز و دیگری باب ستر در مقابل نامحرم.

در این نگاره به حکم فقهی بخشی از این مسأله در باب دوم یعنی ستر در مقابل نامحرم و استثنائات آن خواهیم پرداخت.

قابل ذکر است که اصل لزوم پوشش در مقابل نامحرم از ضروریات دین بوده و قابل خدشه نمی‌باشد، و سؤال اصلی، محدودهٔ آن است که آیا شامل کلّ بدن می‌شود یا این که دارای استثنائاتی است.

نتیجهٔ بحث

بر اساس مطالعات و تحقیقاتی که در این زمینه انجام پذیرفته به نظر می‌رسد که طبق ادلّه، محدودهٔ دو دست تا مچ که از آن به «کفّین» یاد می‌شود و نیز صورت که در اصطلاح فقهی به «وجه» تعبیر می‌گردد، از لزوم پوشش استثناء شده و همچنین اجمالاً آشکار نمودن برخی زینت‌ها و یا پیرایش‌ها در دست و صورت جایز می‌باشد. همچنین می‌توان محدودهٔ «پاها تا مچ» را از محدودهٔ وجوب پوشاندن خارج دانست.

تذکر دو نکته در مورد مباحث مطرح شده در مقالهٔ پیش رو لازم است.

نکتهٔ اول: مسائلی که در این مبحث فقهی مطرح می‌گردد، چندین مسأله از جمله، اصل لزوم پوشش بر بانوان، جواز و عدم جواز آشکار نمودن پاها تا مچ، بررسی محدودهٔ «وجه»، جواز و عدم جواز آرایش «وجه» و «کفّین» و مسائلی از این قبیل است که در این مقاله به خاطر رعایت اختصار، فقط به مسألهٔ جواز کشف «وجه» و «کفّین» پرداخته ایم.

نکتهٔ دوم: در مسألهٔ جواز کشف «وجه» و «کفّین»، روایاتی مطرح است که به خاطر رعایت اختصار، فقط به ذکر سه روایت بسنده کرده‌ایم.

عدم وجوب پوشش وجه و کفّین

روایات عدم وجوب پوشانیدن «وجه» و «کفین»

روایاتی که از لزوم ستر کل بدن، مواردی را استثناء نموده‌اند، خود بر دو قسم‌اند:

قسم اول روایاتی هستند که ناظر به آیهٔ ﴿لایبدین زینتهن﴾[1] بوده و به شکلی در توضیح این آیه و تبیین مواضع استثناء وارد شده‌اند.

قسم دوم روایاتی که بدون نظر به آیه، مواردی را استثنا نموده‌اند.

در این نوشتار به خاطر رعایت اختصار، تنها به طرح و بررسی روایات دستهٔ اول می‌پردازیم.

روایات ناظر به آیهٔ ﴿لایبدین زینتهن﴾

این روایات ناظر به قسمتی از یکی از آیات شریفهٔ قرآن می‌باشد که فرموده ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِناتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ ما ظَهَرَ مِنْها وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلى جُيُوبِهِنَّ وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاّ لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبائِهِنَّ أَوْ آباءِ بُعُولَتِهِنَّ...﴾[2]

خداوند متعال در این آیه، زنان را از ابداء[3] زینت‌هایشان در مقابل نامحرمان نهی نموده ولی ابداء زینت‌های ظاهره را جایز شمرده و ابداء سایر زینت ها را جز در مقابل محارم تحریم نموده است.

در توضیح این که مراد از این زینت چیست، به شش روایت برخورد می‌کنیم، ولی به خاطر پرهیز از تطویل و ضعف سندیِ سه عدد از این روایات، به ذکر سه روایت معتبره اکتفاء می‌شود.

روایت اول: صحیحهٔ فضیل

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنِ الْفُضَيْلِ ابْنِ يَسَارٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ 7 عَنِ الذِّرَاعَيْنِ مِنَ الْمَرْأَةِ أَهُمَا مِنَ الزِّينَةِ الَّتِي قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى ﴿وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ﴾ قَالَ: نَعَمْ وَمَا دُونَ الْخِمَارِ مِنَ الزِّينَةِ وَمَا دُونَ

---

۱. نور، ۳۱

۲. همان.

۳. در مورد معنای ابداء در این فقره، بحث مفصّلی است و برخی از محققین آن را به معنای مخفی نکردن در موضعی که یقین به وجود نامحرم نداریم، گرفته‌اند و با این تفسیر، جواز ابداء در موضعی که وجود نامحرم یقینی است اثبات نمی‌شود. طرح این تفسیر و نقد آن در محلّ خود به صورت مفصّل توسط نگارند انجام شده است.

امام 7 ، «دون‌الخمار» و «دون‌السوارین» را از جمله زینت‌هایی شمرده‌اند که ابداء آنها حرام می‌باشد و فرموده‌اند: «زینت منهیّه عبارت است از آن‌چه سرپوش و دست بند روی آنها قرار گرفته و با سرپوش و دست بند پوشیده شده‌اند» و معلوم است صورت و دو کف دست که روسری و دست بند آن‌ها را نمی‌پوشاند زینتی است که از اظهارشان نهی نشده است.

السِّوَارَین.[4]

بررسی سند روایت اول

این روایت از جهت سند تامّ است و همگی راویان آن، امامیِ ثقه و بلکه سه طبقهٔ آخر آن از اصحاب اجماع‌اند.

بررسی دلالت روایت اول

برداشت های متفاوت از این روایت

در مورد دلالت این روایت، بسیاری از فقهاء بحث کرده‌اند؛ برخی آن را دالّ بر لزوم ستر وجه و کفّین دانسته‌اند[5]، برخی دیگر آن را مجمل دانسته‌اند[6] و جمعی دیگر از آن، جواز کشف وجه و کفّین را برداشت کرده‌اند[7].

برداشت اول: دلالت روایت بر لزوم پوشاندن «وجه» و «کفّین»

امام 7 ، «مَادُونَ الْخِمَار» را از زینت شمرده و آن را مشمولِ ﴿لَایُبْدِینَ زِینَتَهُنَّ﴾ دانسته‌اند و ظاهرِ مرادِ از «مَا دُونَ الْخِمَار» شامل صورت نیز می‌شود چرا که «ما دون» یعنی آن‌چه که پایین است و از آن جهت که خمار (سر پوش) بر سر واقع می‌شود، صورت، پایین خمار و دون آن قرار می‌گیرد. بنابر این، صورتِ زن جزء زینتی می‌باشد که از اظهار آن منع شده است.

توجه شود که نباید «خمار» را از قسمت پایینیِ آن یعنی قسمتی که روی چانه قرار می‌گیرد حساب کرد و پایینِ آن را گردن و سینه به شمار آورد چون خمار، رویِ سر قرار می‌گیرد و پایینِ آن، از وجه شروع می‌شود.

هم‌چنین مراد از «مَادُونَ السِّوَارَین» آن قسمتی از بدن است که زیر دست بند تا سر انگشتان واقع شده است و این هم جزء زینت‌هایی شمرده شده که نباید بر غیر محارم اظهار شود.[8]

بررسی و نقد برداشت اول

«دون» در لغت به معنای زیر و نقیض «فوق» معنا شده است[9] و «فوق»، هم می‌تواند به معنای «بالا» باشد و نقیضش به «پایین» تفسیر شود و هم می‌تواند به معنای «رو» باشد و نقیضش، «تحت زیر» ترجمه گردد.

در این برداشت «دون‌الخمار» و «دون‌السوارین»، به معنای «آن چه پایین سرپوش» و «آن چه پایین دست بند» قرار گرفته معنا شده و وجه و کفّین محکوم به لزوم ستر گردیده‌اند؛ بنابر این، در برررسی این استدلال بایستی از معنای «دون» بحث شود تا درستی و نادرستی این کلام روشن گردد.

در بررسی معنای «دون» باید گفت آن چه به نظر می‌رسد آن است که «دون‌الخمار» به معنای آن چیزی است که سرپوش روی آن قرار گرفته و با آن پوشیده شده است که عبارت باشد از «مو» و «گردن» و «مقداری از بالای سینه». «دون‌السوارین» نیز به همین معنی بوده و مراد از آن، مچ دست است که دست بند روی آن قرار می‌گیرد و به هنگام دست کردنِ دست بند، پوشیده می‌شود.

برای تبیین این نقد، به طرح برداشت دوم می‌پردازیم.

برداشت دوم: دلالت روایت بر جواز کشف «وجه» و «کفّین»

امام 7 ، «دون‌الخمار» و «دون‌السوارین» را از جمله زینت‌هایی شمرده‌اند که ابداء آنها حرام می‌باشد و فرموده‌اند: «زینت منهیّه عبارت است از آن‌چه سرپوش و دست بند روی آنها قرار گرفته و با سرپوش و دست بند پوشیده شده‌اند» و معلوم است

٤. الکافی، ج٥، ص٥٢١، باب ما یحل النظر الیه من المرأة، ح١.
٥. موسوعة الإمام الخوئی، ج٣٢، ص٤٣.
٦.کتاب الصلاة (تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة)، ص ٥٧٥ و ٥٧٦.
٧. مسالک الأفهام إلی آیات الأحکام، ج٣، ص٢٧١ و الوافی، ج٢٢، ص٨١٨ و الحدائق الناضرة فی أحکام العترة الطاهرة، ج٢٣،ص٥٤ و ٥٥ و قلائد الدرر، ج٢، ص٦٨ به نقل از تقریراتِ درس نکاح، درس٦١، ص٥.
٨. موسوعة الإمام الخوئی، ج٣٢، ص٤٣.
٩. لسان العرب، القاموس المحیط، صحاح اللغة و مجمع البحرین، مادة: د.و.ن

صورت و دو کف دست که روسری و دست بند آن‌ها را نمی‌پوشاند زینتی است که از اظهارشان نهی نشده است و نه تنها این روایت دال بر حرمت کشف وجه و کفّین نیست بلکه بر جواز اظهار آنها دلالت می‌کند.

همان طور که گذشت، ادّعای این برداشت آن است که منظور از «دون‌الخمار» ـ که پوشاندنش واجب شده ـ «مو» و «گردن» و «مقداری از بالای سینه» و مراد از «دون‌السوارین» همان قسمتی از دست است که توسط دست بند پوشیده می‌شود. جهت اثبات این برداشت به معنای «دون» می‌پردازیم.

چگونگی اثبات برداشت دوم

• راه اول: توجه به مضافٌ‌الیه «دون» در استعمالات

با توجه به متعدد بودن معنای «دون»، بایستی در هر مورد به قرائن و به متفاهم عرفی در آن مورد مراجعه کرد.

در روایتِ محل بحث، چون مضاف الیهِ «دون»، شیئی است که قسمتی از بدن را می‌پوشاند، باید در امثال مورد، فهم عرف را بررسی نماییم.

اگر بگویند «زیر صندلی یک پارچه است» با وقتی که بگویند «زیرِ پیراهنت یک پارچه است»، عرف چه برداشتی می‌کند؟ آیا در مورد دوم نیز مانند مورد اول از عبارت «زیرِ پیراهن» معنای «پایین پیراهن» را برداشت می‌کند؟

با توجه به این مثال و امثال مشابه، می‌بینیم که وقتی گفته می‌شود «فوقَ ثوبک کذا و دونَه کذا» آن‌چه به نظر عرف می‌رسد، بالا و پایین لباس نیست بلکه زیر و رویِ آن است. پس می‌توان گفت اگر مضاف‌الیه «دون»، ساتری مثل لباس و مانند آن باشد، «دون» اشاره به چیزی است که مستور شده است. همانطور که این معنی، به وضوح از برخی استعمالات استفاده می‌شود.

استشهاد به برخی استعمالات در تکمیل راه اول

استشهاد اول

عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِاللَّهِ 7 : الْمَرْأَةُ الْحَائِضُ تَعْرَقُ فِي ثَوْبِهَا قَالَ: تَغْسِلُهُ. قُلْتُ: فَإِنْ كَانَ دُونَ الدِّرْعِ إِزَارٌ فَإِنَّمَا يُصِيبُ الْعَرَقُ مَا دُونَ الْإِزَارِ قَالَ: لَا تَغْسِلُه.[10]

با توجه به این استعمال که «دون» به ساتر اضافه شده است، می‌بینیم که «دون» اشاره به چیزی دارد که ساتر آن را پوشانده است و به معنای آن چه پایین‌تر از درع است نمی باشد.

استشهاد دوم

عن جَمِيل قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْجَرِيدَةِ تُوضَعُ مِنْ دُونِ الثِّيَابِ أَوْ مِنْ فَوْقِهَا؟ قَالَ فَوْقَ الْقَمِيصِ وَدُونَ الْخَاصِرَةِ[11]

در این روایت، به روشنی پیداست آن جایی که «دون» به ثیاب اضافه شده به معنای «زیر» در مقابل «رو»ـ است و آن جایی که به غیر لباس مثل «خاصره» اضافه شده معنایی دیگر می‌دهد.

با توجه به این نکته می‌توان گفت هر کجا کلمۀ «دون» به لباس و یا هر ساتر دیگری اضافه شده بود، معنای «زیر» در مقابل «رو» استظهار می‌شود. البته این نکته به این معنی نیست که اگر قرینه‌ای بر خلاف این معنی در کار باشد، «دون» در غیر موضوع له استعمال شده و شکل مجازی به خود می‌گیرد[12] بلکه ادّعا این است که به نظر می‌رسد اضافه شدن دون به ساتر، به خودی خود یک قرینۀ عمومی برای معنای «زیر» در مقابل «رو» باشد.

تطبیق بر محل کلام

روایت محل کلام ما نیز این چنین است و می‌توان گفت مراد از «دون‌الخمار» در این روایت، مو، گردن و سایر اعضایی است که به وسیلۀ خمار و مقنعه پوشیده می‌شود نه آن‌چه پایین آن است. یعنی امام 7 در جواب «فضیل» وقتی می‌پرسد که آیا ذراعین از جمله زینت‌هایی است که خداوند نهی از ابداءشان نموده است، فرموده‌اند: بله، ذراعین از جملۀ زینت‌هایی است که لازم است پوشانده شود. همچنین آن‌چه زیر خمار بوده و با آن پوشیده می‌شود و نیز مچ دست که با دست بند پوشیده می‌گردد از زینت‌هایی است که از ابداء آن نهی شده است.

• راه دوم: توجه به معنی و لوازم برداشت اول

اگر به زنی بگویند: «آن‌چه پایینِ مقنعه‌ات می‌باشد، باید پوشیده شود» چه می‌فهمد؟ متفاهم عرفی از این عبارت چیست؟ آیا غیر از این است که از «پایین مقنعه»، سینه و پایین‌تر را استظهار می‌کند؟

---

۱۰. الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، ج۱، ص۱۸٦.

۱۱. الکافی، ج۳، ص۱٥٤، باب الجریده، ح ۱۳.

۱۲. مانند وقتی لغویین در معنای «جلباب» گفته‌اند «ثوب اوسع من الخمار دون الرداء» (لسان العرب، ماده ج.ل.ب) که به قرینۀ مقابله با اوسع، به معنای کوتاه‌تر به کار رفته و یا وقتی مثلاً در موضعی که بدن و لباسمان هر دو نجس شده است ولی به خاطر کمی آب، تنها قدرت بر تطهیر یکی از آنها داریم اگر بپرسیم کدام یک را آب بکشیم و در جواب گفته شود «طهّر جسدک دون ثیابک»، به معنای «غیر» به کار رفته است.

آری از عبارت «پایین مقنعه»، صرفاً صورت استظهار نمی‌گردد بلکه سینه و مانند آن به ذهن می‌رسد و این استظهار از آن روست که خمار، فقط سر را نمی‌پوشاند بلکه گردن را نیز مستور می‌نماید و پایین‌تر از خمار یعنی پایین تر از کلّ خمار.

طبق این معنی، امام 7 در این روایت، از ابداء آن قسمت‌هایی از بدن نهی نموده‌اند که غالباً پوشیده است.

یعنی بعد از این که فضیل از «ذراعین» که در بسیاری از موارد ممکن است آشکار شود سؤال می‌کند که آیا آشکار کردن آن حرام می‌باشد یا نه، امام 7 فرموده‌اند: بله. سپس موردی را در جواب او اضافه کرده‌اند که به خاطر اینکه غالباً پوشیده است نه تنها مشابهتی با مورد سؤال ندارد، بلکه وجهی در تذکّرش نمی‌باشد.

پس اگر امام 7 ضرورت دیده‌اند و علاوه بر حکم «ذراعین»، موردی را اضافه کنند، طبیعتاً سینه و شکم و سایر اعضایی که غالباً پوشیده است نخواهد بود، بلکه اعضایی مثل ذراعین است که در موارد زیادی ممکن است در مقابل نامحرم آشکار شود که آن اعضاء، مو، گردن، گوش و مانند آن است.

با توجه به این مطلب نیز می‌توان گفت «دون» را به معنای اسفل و پایین نباید گرفت، بلکه «دون» به معنای «زیر» بوده و «دون‌الخمار» همان مو، گوش، گردن و مانند آن است.

علاوه بر این که برخی از کتب لغت نیز به خصوص این معنی اشاره می‌کنند.[۱۳]

برداشت سوم: اجمال روایت

در این روایت، سائل از حکم پوشش ذراعین پرسیده و می‌دانیم ذراع به مجموع مقدار آرنج تا سر انگشتان می‌گویند. بنابر این وقتی امام 7 فرموده‌اند: «نعم»، ظهور در این دارد که این مجموعه (آرنج تا سر انگشتان)، از جمله زینت‌هایی است که ابداء و اظهارش در مقابل نامحرم، حرام است. پس معلوم نیست چرا ایشان دوباره فرموده‌اند: «ومَادُونَ السِّوَارین». چون پس از این‌که حکم کردند که کل ذراع باید پوشیده شود، مجالی برای سؤال در مورد «مَادُونَ السِّوَارین» نمی‌ماند؛ چه «مادون» را به معنای «آن‌چه پایین است» معنی کنیم و چه آن را به معنای «آن‌چه تحت است» بدانیم.

بنابراین، روایت مجمل بوده و قابل استدلال نمی‌باشد.[۱۴]

بررسی برداشت سوم

در عبارتِ «مَادُونَ السِّوَارین» باید توجه داشت که مراد از این‌که «آن‌چه زیر دست بند است جزء زینت منهیّه شمرده شده» این نیست که تنها این قسمت از ذراع لازم است پوشیده شود، بلکه این عبارت بیانِ حدّ زینت منهیّه است. یعنی در جواب «فضیل» که از کلّ ذراع (فاصلهٔ مابین آرنج تا نوک انگشتان) سؤال پرسیده، وقتی امام 7 فرمودند: «نعم»، برای این‌که توهّم نشود کل این محدوده از زینت منهیه به شمار آمده، امام 7 ، محدودهٔ زینت را به وسیلهٔ «مَادُونَ السِّوَارین» بیان کردند.

بنابر این، اگر مراد از دون، «تحت» و «زیر» باشد، این اشکال وارد نیست.

البته اگر مراد از «دون» اسفل باشد، این اشکال وارد خواهد بود، چون وجهی برای تکرار نخواهد بود.

نکته‌ای در توضیح روایت

در توضیح بیشتر روایت، خوب است وجه این‌که امام 7 ، حکم «مادون‌الخمار» را با این‌که مورد سؤال سائل نبوده روشن نموده‌اند، با توجه به کلام برخی بزرگان بیان کنیم.

ممکن است از برخی روایات که زینت ظاهره را دو کف دست و انگشتان دانسته است[۱۵]، سائل این‌چنین استفاده کرده است که وجه، جزء زینتی است که آشکار کردنش مورد نهی شارع است و تصور کرده است که ستر وجه لازم است و در مورد دست تردید داشته که آیا از آرنج تا نوک انگشتان لازم الستر است یا تفصیلی در بین است و پوشاندن کفّین لازم نیست.

به خاطر این احتمال، با یک سؤال جامع از حکم ذراع سؤال کرده است و امام 7 در پاسخ با کلمهٔ «نعم» حرمت کشف ذراع را بیان کرده‌اند و برای بیان عدم حرمت کشفِ کف، فرمودند: «ومَادُونَ السِّوَارین» و از سوی دیگر با مفهوم جملهٔ «ومَادُونَ الخِمَارمن الزّینة» بیان کرده‌اند که صورت را هم که ستر آن را

---

۱۳. و بمعنی تحت کقولک: دونَ قَدَمِک خَدُّ عدوِّک أی تحت قدمک. لسان العرب، ماده: د.و.ن

۱۴. کتاب الصلاة (تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة)، ص ۵۷۵ و ۵۷۶.

۱۵. إنّه الکفان والأصابع ـ تفسیر علی بن ابراهیم به نقل از: فاضل هندی، محمد بن حسن بن محمد اصفهانی – کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحکام، ج۷، ص۲۶ و طبرسی فضل بن حسن – مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج۷، ص۲۱۷. این روایت در تفسیر منسوب به علی بن ابراهیمی که به دست ما رسیده است، موجود نیست.

واجب می‌پنداری، نپوشاندن آن جایز است[16]

نتیجهٔ روایت اول

پس از بررسی دلالت این روایت به این نتیجه رسیدیم که «وجه» و «کفّین» جزء اعضایی که آشکار کردنش حرام است، شمرده نشده و به روشنی از این روایت جواز اظهار آنها استفاده می‌گردد.

روایت دوم: موثقهٔ زراره

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ وَ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ بُکَیْرٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِی عَبْدِاللَّه 7 فِی قَوْلِ اللهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَی ﴿إِلا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ قَالَ: الزِّینَةُ الظَّاهِرَةُ الْكُحْلُ وَالْخَاتَمُ.[17]

بررسی سند روایت دوم

این روایت، دارای دو سند است؛ «احمد بن محمد بن عیسی» این روایت را از قاسم بن عروه به دو طریق روایت نموده: یکی «محمد بن خالد» و دیگری «حسین بن سعید» پس سند، درحقیقت دو سند بوده و عبارت است از:

۱- احمد بن محمد بن عیسی عن محمد بن خالد عن القاسم بن عروه عن عبد الله بن بکیر.

۲- احمد بن محمد بن عیسی عن الحسین بن سعید عن القاسم بن عروه عن عبد الله بن بکیر.

اشکال اول: عدم توثیق قاسم بن عروه

تمامی رجال این سند، توثیق صریح دارند جز قاسم بن عروه که در مورد او در کتب رجالی، توثیق صریحی وارد نشده است.

پاسخ: توثیق قاسم بن عروه به دو بیان

اگر چه در مورد قاسم بن عروه توثیق صریحی وارد نشده ولی می‌توان وی را به دو بیان توثیق نمود.[18]

• **بیان اول: قاسم بن عروه، از مشایخ ابن ابی‌عمیر**

ابن ابی عمیر از جماعتی است که مرحوم شیخ طوسی در موردشان شهادت داده که «لا یروون و لا یرسلون الا عمن یوثق به»[19] و در جای خود بیان شده که این عبارد دلالت بر وثاقت مشایخ این دسته می‌کند. با قبول این کبری و با توجه به این که یکی از مشایخ «محمد بن ابی عمیر»، «قاسم بن عروه» است و «ابن ابی عمیر» در موارد زیادی از او نقل روایت می‌کند، می توان حکم به وثاقت قاسم بن عروه نمود.

• **بیان دوم: اکثار روایت اجلّاء**

بزرگان بسیاری از قاسم بن عروه روایت کرده‌اند که این امر، کاشف از اعتماد ایشان بر او و نشانهٔ وثاقت وی می‌باشد.

برخی از بزرگان در مورد اکثار روایت اجلّاء از قاسم بن عروه فرموده‌اند:

حسین بن سعید،

حسن بن علی بن فضال (که از اصحاب اجماع است)

علی بن مهزیار،

فضل بن شاذان،

محمد بن عیسی بن عبید یقطینی،

محمد بن عیسی اشعری (پدر احمد بن محمد بن عیسی)

و بزرگان دیگری از وی روایت کرده‌اند.

«صدوق» نیز در طریق خود به «القاسم بن عروه» از «هارون بن مسلم بن سعدان» که از اجلّاء ثقات است روایت می‌کند. از مجموع این امور، انسان مطمئن می‌شود که محدثین با قاسم بن عروه معامله وثاقت می‌کرده‌اند.[20]

اشکال دوم: تضعیف عبد الله بن بکیر و عدم توثیق در کتب رجالی

در مورد «عبد الله بن بکیر» نه تنها در کتب رجالی توثیقی مشاهده نمی‌شود بلکه می‌بینیم که ابن غضائری او را تضعیف نموده و در موردش گفته است:

مرتفع القول ضعیف.[21]

بنابر این نمی‌توان به سند این روایت اعتماد نمود.

پاسخ: توثیق عبدالله بن بکیر به سه بیان

قبل از توثیق وی باید توجه داشت این که ابن‌غضائری در مورد او گفته است «مرتفع القول ضعیف»، از جمله تضعیفاتی است که منشأش غالی دانستن این راویان است و همان طور که در جای خود بحث شده است تضعیفات وی به جهت غالی دانستن راوی مورد قبول نیست.

---

۱۶. تقریراتِ درس نکاح، درس ٦٣، ص ٤.

۱۷. همان، ح: ۳

۱۸. قابل ذکر است کبرای توثیق به این دو روش در مباحث رجالی مطرح گردیده است که به خاطر رعایت اختصار و عدم خروج از محتوای فقهی، محققان بزرگوار را به بحث مربوط ارجاع می‌دهیم.

۱۹. عدة الاصول، ج۱، ص١٥٤.

۲۰. تقریرات درس نکاح، درس ٦٦، ص۹.

۲۱. رجال ابن‌الغضائری، ج ۱، ص۷۵.

امام صادق 7 در موثقۀ زراره، زینت ظاهره‌ای را که در آیه از حرمت ابداء استثناء شده است، «کحل» و «خاتم» برشمردند و در نتیجه ابداء «سرمه» و «انگشتر» و مخفی نکردن آنها از دید نامحرم جایز شمرده شده و به روشنی پیداست که جواز ابداء انگشتر، ملازم با جواز ابداء انگشتان و نیز، جواز ابداء سرمه ملازم با جواز ابداء چشم هاست.

در مورد توثیق عبد الله بن بکیر باید گفت وثاقت او جای شبهه ندارد چون هم از اصحاب اجماع و هم از مشایخ ابن ابی عمیر و صفوان و بزنطی می باشد و نیز اگر این دو راه هم نبود، اکثار روایت اجلّاء، دلیل بر وثاقتش می باشد.

• **بیان اول: عمل طائفه به روایات وی**

طبق شهادت کشی[۲۲] و شیخ طوسی[۲۳]، روایات عبدالله بن بکیر که از اصحاب اجماع می‌باشد، مورد عمل اصحاب قرار داشته است.

• **بیان دوم: اکثار روایت اجلّاء**

بزرگانی مثل عباس بن عامر، حسن بن محبوب، احمد بن محمد بن عیسی، جعفر بن بشیر بجلّی، عبدالرحمن بن ابی نجران، محمد بن ابی عمیر، صفوان بن یحیی و احمد بن ابی‌نصر بزنطی و دیگران از او نقل روایت کرده‌اند تا جایی که برخی از نامبردگان عدد نقلشان به ده‌ها روایت می‌رسد و همان طور که گذشت، این مسأله اعتماد عملی اجلّاء اصحاب به او را می‌رساند.

• **بیان سوم: عبد الله بن بکیر از مشایخ صفوان، ابن ابی عمیر و بزنطی**

همان طور که در بیان دوم گذشت، گفتیم که عبدالله بن بکیر از مشایخ این بزرگان بوده که طبق شهادت شیخ طوسی از غیر ثقه روایت نقل نمی کنند.[۲۴]

توصیف روایت به موثقه

با توجه به آن چه گذشت روشن می‌شود تمامی راویان این حدیث، ثقه‌اند ولی چون «عبد الله بن بکیر»، امامی نمی‌باشد از این روایت به موثّقه یاد می‌کنیم.

بررسی دلالت روایت دوم

امام صادق 7 در موثقۀ زراره، زینت ظاهره‌ای را که در آیه از حرمت ابداء استثناء شده است، «کحل» و «خاتم» برشمردند و در نتیجه ابداء «سرمه» و «انگشتر» و مخفی نکردن آنها از دید نامحرم جایز شمرده شده و به روشنی پیداست که جواز ابداء انگشتر، ملازم با جواز ابداء انگشتان و نیز، جواز ابداء سرمه ملازم با جواز ابداء چشم هاست.

البته استظهار نگارنده آن است که جواز ابداء «انگشتر» ملازمۀ عرفیه با جواز ابداء «کلّ کفّین» دارد و همان طور که عرفیت ندارد بگوییم مراد امام 7 فقط جواز ابداء آن انگشتی است که مزیّن به انگشتر است، همچنین عرفیت ندارد که بگوییم مراد ایشان آن است که زن باید دست‌هایش را تا انگشتان بپوشاند و تنها می‌تواند انگشتر و انگشتان خویش را ابداء نماید.

این استظهار خصوصاً با توجه به این نکته تقویت می‌شود که دست کشی که دستها را فقط تا بیخ انگشتان بپوشاند (مانند دستکش بدون انگشت)، مرسوم نبوده است و گرنه لا اقل اسم این لباس در استعمالات و کتب لغت منعکس می‌شد و با توجه به این نکته، جواز ابداء انگشتان در نظر عرف می‌تواند با جواز ابداء سایر قسمت‌های کفّین ملازم باشد.

به هر حال ادّعا آن است که می‌توان گفت جواز ابداء انگشتر با جواز ابداء انگشتان و بلکه تمامی کفّین ملازم است ولی حتّی در صورت عدم اثبات این ادّعا، هدف از نقل این روایت و روایت سوم حاصل است.

هدف از طرح روایت دوم و سوم

نکتۀ قابل ذکر آن است که پس از اثبات محدودۀ استثناء در ضمن روایت اوّل، غرض از طرح روایت دوم و سوم بیان محدودۀ استثناء و اثبات این که تمامی «وجه» و کلّ «کفّین» استثناء شده نیست بلکه غرض از طرح و بررسی این روایت و روایت بعدی دو چیز است:

هدف اول: اثبات اصل استثناء.

هدف دوم: بررسی تعارض ادّعا شده بین این سه روایت (که پس از نقل روایات به آنها می پردازیم.)

---

۲۲. اختیار معرفة الرجال ج۱، ص ۳۷۵.

۲۳. عدة الاصول، ج۱، ص۱۵۰.

۲٤. همان، ۱ ، ۱٥٤.

روایت سوم: مصحّحهٔ ابی بصیر

الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ سَعْدَانَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِاللَّهِ 7 قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ قَالَ: الْخَاتَمُ وَالْمَسَكَةُ وَهِيَ الْقُلْبُ.[۲۵]

فقه الحدیث روایت سوم

در مورد معنای «مَسَک» باید گفت که این لفظ، مشترک لفظی است بین «دست بند» و «خلخال» و به همین خاطر امام 7 ، آن را به قُلب که نوعی دست بند است[۲۶] تفسیر نموده‌اند.

بررسی سند روایت سوم

اشکال: عدم توثیق «سعدان بن مسلم»

تمامی رجال این سند، بجز «سعدان بن مسلم» امامی ثقه بوده و وثاقتشان با توثیق صریح رجالیون قابل اثبات است. بنابراین در اعتبار این سند هیچ مشکلی نیست جز وجود «سعدان بن مسلم» که در مورد او در کتب رجالی، توثیق صریحی وارد نشده است.

پاسخ: توثیق سعدان بن مسلم به دو بیان

• **بیان اول: «سعدان بن مسلم» از مشایخ ابن ابی عمیر و صفوان**

صفوان و ابن ابی عمیر که طبق شهادت شیخ طوسی از گروه «لایروون ولا یرسلون الا عن ثقه» هستند، از او روایت کرده‌اند و به این بیان، طبق شهادت شیخ طوسی، «سعدان بن مسلم» نیز از ثقات می‌باشد.

• **بیان دوم: اکثار روایت اجلّاء**

اجلّاء و بزرگان بسیاری از «سعدان بن مسلم» روایت کرده‌اند و همان طور که در توثیق «قاسم بن عروه» بیان شد، اعتماد اجلّاء اصحاب و بزرگان حدیث به یک راوی، توثیق عملی نسبت به راوی بوده و نشانهٔ وثاقت او می‌باشد.

در مورد «سعدان بن مسلم» نیز در مجامع روایی می‌بینیم که بزرگانی همچون محمد بن اسماعیل بن بزیع، محمد بن عیسی بن عبید، و نیز حسن بن محبوب که از اصحاب اجماع است، از او اکثار روایت دارند.

بررسی دلالت روایت سوم

در مصححهٔ ابی بصیر می‌بینیم که حضرت، ابداء «دست بند» و «انگشتر» را جایز شمرده‌اند و آن را مصداق ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ به حساب آورده‌اند و همان طور که در روایت دوم گذشت، جواز آشکار نمودن دست بند و انگشتر در مقابل نامحرم، ملازمت عرفیه با جواز آشکار نمودن کفّین دارد.

در مورد دلالت این روایت به جواز و عدم جواز ابداء «وجه» بحثی است که در طرح و نقد تعارض مطرح می‌شود.

بررسی دلالت این سه روایت در دو مرحله

مرحلهٔ اول: بیان اختلاف موجود در روایات

دیدیم که در صحیحهٔ فضیل (روایت اول)، وجه و کفّین استثناء شده بود در حالی که در موثقهٔ زراره و مصححهٔ ابی بصیر (روایت‌های دوم و سوم) زیور آلات استثناء شده بودند. هم‌چنین مشکل دیگری که به چشم می‌خورد این است که موثقهٔ زراره و مصححهٔ ابی بصیر نیز اگر چه هر دو در این‌که «ماظهر» را به زیور آلات تفسیر کرده‌اند، مشترک می‌باشند، ولی آن‌چه در موثقهٔ زراره (روایت دوم) استثناء شده است، سرمه و انگشتر است و حال آن‌که آن‌چه در مصححهٔ ابی بصیر (روایت سوم) به عنوان استثناء ذکر شده، انگشتر و دست‌بند است.

مرحله دوم: برخورد با اختلاف مذکور

برخورد با اختلاف مذکور، به دو نحو ممکن است:

الف) این اخبار با هم معارض بوده و بایستی به سراغ قواعد باب تعارض برویم.

ب) بین این روایات تعارضی نمی‌باشد.

برخورد اول: تعارض

روایات مفسره چون در مقام تفسیر «ماظهر» وارد شده‌اند و به ذکر مواردی اکتفا کرده‌اند، مفید حصر خواهند بود. مانند روایاتی که در باب «ماء کر» آمده مثل:

عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِاللَّهِ 7 عَنِ الْمَاءِ الَّذِي لَا يُنَجِّسُهُ شَيْ‌ءٌ قَالَ: كُرٌّ...[۲۷]

این روایت را حتّی کسانی که قائل به مفهوم لقب نیستند، به خاطر قرینهٔ اطلاق مقامی، دال بر مفهوم و مفید حصر می‌دانند زیرا در مقام بیان موارد آب‌هایی که ملاقات، نجسشان نمی‌کند، به ذکر یک مورد اکتفا کرده است.

محل بحث نیز این‌چنین است؛ چون در این روایات

۲۵. الکافی، ج۵، ص۵۲۱، باب ما یحل النظر الیه من المرأة، ح٤.
۲٦. لسان العرب، ماده ق.ل.ب.
۲۷. الکافی، ج۳، ص۳، باب الماء الذی لا ینجسه شیئ، ح۷.

در مصححهٔ ابی بصیر می‌بینیم که حضرت، ابداء «دست بند» و «انگشتر» را جایز شمرده‌اند و آن را مصداق ﴿إلّاماظهرمنها﴾ به حساب آورده‌اند و همان طور که در روایت دوم گذشت، جواز آشکار نمودن دست بند و انگشتر در مقابل نامحرم، ملازمت عرفیه با جواز آشکار نمودن کفّین دارد.

و در سؤالاتی که سائل از امام 7 پرسیده است، مورد سؤال تفسیر ﴿ماظهر﴾ بوده، نه بیان مصداق؛ یعنی امام 7 در مقام تفسیر و بیان مراد آیه فقط به مواردی چند اکتفاء کرده‌اند و این مفید حصر است.

اگر راوی از مصداق ﴿ماظهر﴾ پرسیده بود، اکتفاء به ذکر یک مصداق نمی‌توانست مفید حصر باشد؛ ولی در این روایات، مورد سؤال راوی، تفسیر این قسمت از آیه بوده و حضرت در مقام تفسیر، مثلاً فرموده‌اند: الکحل والخاتم و از بیان مورد دیگر سکوت کرده‌اند.[۲۸]

برخورد دوم: عدم تعارض

جهت تبیین عدم تعارض، به طرح اشکالاتی که به تعارض وارد است می‌پردازیم.

اشکالات برخورد اول (تعارض)

اشکال اول: همهٔ روایات ناظره در مقام تفسیر نیستند

اگر چه روایات مطرح شده، هرسه ناظر به آیه هستند ولی این چنین نیست که هر سه در مقام تفسیر آیه باشند؛ صحیحهٔ فضیل (روایت اول) اصلاً در مقام تفسیر نیست، بلکه دقیقاً در همان مقامی است که قائل به تعارض انکار کرده است. با نگاهی دیگر به صحیحهٔ فضیل می‌بینیم سؤال او از مصداق بوده است و در جواب امام 7 نیز به مصداق اشاره کرده است. فضیل می‌گوید:

سألتُ أباعبدالله 7 عَنِ الذِّراعَینِ مِنَ الْمَرأةِ أَهُمامِنَ الزِّینَةِ الَّتی قالَ اللهُ تَبارَکَ وَتَعالَی وَلا یُبْدِینَ زِینَتَهُنَّ إلا لِبُعُولَتِهِنَّ قالَ: نَعَمْ وَمادُونَ الْخِمارِ مِنَ الزِّینَةِ وَمادُونَ السِّوارَین.[۲۹]

او از مصداق پرسیده و حضرت سؤال او را جواب داده و مصداق دیگری نیز معرفی کرده‌اند.

اشکال دوم: تقیید اطلاق مقامی به وسیلهٔ تفسیر جدید

همان طور که در تقریب تعارض گفته شد، این تقریب متّکی بر اطلاق مقامی است و ما نیز منکر اطلاق مقامی این روایات نیستیم، ولی مقیّد شدن اطلاق مقامی یک کلام، با وارد شدن کلامی دیگر بدون اشکال به نظر می رسد.

نکتهٔ قابل توجّه این است که اگر چه روایات دوم و سوم در مقام تفسیر هستند، ولی از آن جهت که از طریق ذکر مصداق تفسیر نموده‌اند، ذکر مصداقی دیگر در روایتی دیگر، فقط اطلاق مقامی را مقیّد کرده و بیان می‌کند که مراد جدّی، منطبق با مراد استعمالی ـ که در ابتداء به ذهن رسیده بود ـ نمی‌باشد.

با توجه به چند مثال، مسأله را دنبال می‌کنیم:

• **مثال اول:** اگر شخصی به اهالی روستایی بگوید: «در زمین‌های این روستا کشاورزی نکنید مگر زمین‌هایی که متعلّق به زید است» سپس اگر از او بپرسند کدام یک متعلّق به زید است؟ و او از پنج زمینی که متعلّق به زید است، فقط دو تا را ذکر کند و روز بعد سه تای دیگر را، آیا عرف در کلام این متکلم تناقض می‌بیند؟

اگر چه عرف در روز اول، به خاطر اطلاق مقامی، حصر می‌فهمید، ولی کلام شخص در روز دوم به نحوی تکمیل کنندهٔ مراد جدّی او دانسته شده و از آن حصری که متوجه شده بود، دست بر می‌دارد.

• **مثال دوم:** رئیس یک کارخانهٔ تولیدی، به مسئول دفترش می‌گوید: «ارباب رجوع را پیش من نفرست جز برای کارهای خاص» پس از آن در توضیح کارهای خاص می‌گوید: «بدهکاری‌ها، شکایات و معاملات بیش از صد میلیون تومانی» سپس روز بعد دوباره در توضیح کارهای خاص می‌گوید: «امور مربوط به صادرات»

آیا اگر روز دوم، یک معاملهٔ دویست میلیون تومانی پیش آید، رئیس دفتر در تصمیم گیری معطّل می‌ماند؟ یا بیان امروز را تکمیل و بیان مصداقی جدید نسبت به کلام دیروز می‌فهمد؟ اینجا اگرچه در روز اول حصر فهمید، ولی روز دوم می‌گوید این مورد هم اضافه شده است.

۲۸. این تقریب به صورت شفاهی توسط حضرت آیة الله شبیری زنجانی بیان شد.

۲۹. الکافی، ج۵، ص۵۲۱، باب ما یحل النظر الیه من المرأة، ح۱.

همان طور که بیان شد، ادعای ما این است که این مثال‌ها و همچنین روایات مورد بحث ما همان عام و خاص است که اصولیون در مورد آن گفته‌اند تعارض بین آنها، بدوی است و عرفاً با هم جمع می‌شود.

البته اگر از قرینه‌ای بفهمیم که روز اول در مقام بیان همهٔ موارد و نفی موارد دیگر است، کلام روز دوم او به عنوان معارض کلام روز اولش خودنمایی می‌کرد؛ ولی مسأله این است که در مقام تفسیر بودن به تنهایی، قرینه‌ای نیست که این خصوصیت را دارا باشد و مؤیّد این مطلب فهم جمعی از فقهاست ـ که بدون این که صحبتی از تعارض به میان آورند ـ مواردی که در روایات استثناء شده است را به راحتی در کنار هم گذاشته‌اند.

اشکال سوم: عدم مشابهت محلّ کلام با روایتِ آب کرّ

قیاس مبحث حاضر با مثالِ «کر»، صحیح نیست زیرا «کر» از مقادیر است و در مقادیر، بیانِ مقدارِ دوم حتماً با مقدار اول در تعارض است.

نتیجهٔ دلالت سه روایت مطرح شده

پس از طرح و بررسی این سه روایت به این نتیجه رسیدیم که می‌توان این چنین نتیجه گرفت که «وجه» و «کفّین» از محدودهٔ وجوب پوشاندن درمقابل نامحرم استثناء شده و تعارضی بین این روایات نیست.

کتاب نامه

۱. *قرآن کریم*.

۲. *اختیار معرفة الرجال*، شیخ طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن،چاپ اول، سازمان چاپ و انتشار وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۸۲.

۳. *الاستبصار فیما اختلف من الاخبار*، شیخ طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، چاپ اول، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۹۰(ه ق).

٤. *الحدائق الناظرة فی احکام العترة الطاهرة*، بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم، چاپ اول، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم، قم، ١٤٠٥ (ه ق).

٥. *الکافی*، کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب، چاپ چهارم، دارالکتب الإسلامیة، تهران، ١٤٠٧(ه ق).

٦. *الوافی*، فیض کاشانی، ملامحسن، چاپ اول، کتابخانهٔ امام امیر المؤمنین علی 7 ، اصفهان، ١٤٠٦ (ه ق).

۷. *رجال ابن غضائری*، احمد بن حسین بن غضائری، دار الحدیث، قم، ١٤٢٢ (ه ق).

۸. *صحاح اللغة (المختار من الصحاح)*، محمد بن ابی بکر، شهاب الدین ابی عمر، دارالفکر، بیروت، بی‌تا.

۹. *عدة الاصول*، شیخ طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، چاپ اول، چاپخانهٔ ستاره، بی جا، ١٤١٧ (ه ق).

۱۰. *کتاب الصلاة (تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة)*، فاضل لنکرانی، محمد موحدی، چاپ اول، مؤلف، قم، ١٤٠٨(ه ق).

۱۱. *کتاب نکاح (تقریرات درس نکاح)*، شبیری زنجانی، سید موسی، بی‌نا، بی‌جا، بی‌تا.

۱۲. *کشف اللثام و الابهام عن قواعد الاحکام*، فاضل اصفهانی، محمد بن حسن بن محمد اصفهانی، گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم، قم، ١٤١٦(ه ق).

۱۳. *لسان العرب*، ابن منظور، محمد بن مکرم، چاپ سوم، دار صادر، بیروت، ١٤١٤(ه ق).

١٤. *مجمع البحرین*، طریحی، فخر الدین، چاپ سوم، کتابفروشی مرتضوی، تهران، ١٤١٦(ه ق).

١٥. *مجمع البیان*، طبرسی فضل بن حسن، چاپ سوم، انتشارات ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲ (ه ش).

١٦. *مسالک الافهام الی آیات الاحکام*، فاضل جواد کاظمی، جواد بن سعد بن علی اسدی، بی‌نا، بی‌جا، بی‌تا.

۱۷. *موسوعة الامام الخویی*، خویی، سید ابوالقاسم موسوی، چاپ اول موسسهٔ احیاء آثار الامام الخویی، قم، ١٤١٨.



پژوهش رجالی

مصطفی منتظری شاهرودی
طلبۀ سال هفتم درس خارج مدرسۀ فقهی امام محمد باقر 7

حفظ میراث حدیثی شیعه و سلامت آن
راهکارها و آسیب ها
ائمه و اصحاب علیهم السلام

چکیده

ائمۀ هدی : و شاگردان مکتب ایشان و اصحاب همواره مطمئن‌ترین راهکارها را برای حفظ احادیث از تحریف های سهوی- که عمدتاً در اثر اعتماد به حافظه و سپس فراموشی بعض یا کلّ فقرات یک حدیث ایجاد می‌شود- یا عمدی (مثل وضع و دسّ و تقطیع) ارائه کرده و آن را اجرایی و عملی ساخته‌اند.

تثبیت و ترویج فرهنگ کتابت حدیث و پالایش و تصفیه احادیث ناب از مجعول و موضوع و نشر حدیث توسّط اصحاب از طریق استنساخ و سپس سماع و قرائت، پرهیز دادن مردم از هرگونه ارتباط با غالیان- که شیوۀ عمدۀ آنها در محقّ جلوه دادن اعمال و گفتارشان، نسبت دادن احادیث مجعول به امامان معصوم : بود- و معرّفی عمومی آنها به مردم، از راهکارهای اصلی و آسیب شناسی های اهل بیت : و اصحاب در زمینۀ حفظ میراث حدیث شیعه است.

درآمد

حضرت امام أبی جعفر محمد باقر 7 خطاب به جابر بن یزید جعفی می فرماید:

یَا جَابِرُ وَاللهِ لَحَدِيثٌ تُصِيبُهُ مِنْ صَادِقٍ فِي حَلَالٍ وَحَرَامٍ خَيْرٌ لَكَ مِمَّا طَلَعَتْ عَلَيْهِ الشَّمْسُ حَتَّى تَغْرُبَ.[1]

طبق این حدیث فایده و ارزش به دست آوردن یک حدیث از فردی راستگو، در زمینۀ حلال و حرام (به اصطلاح امروز: شریعت) از فواید تمام آنچه که خورشید بر آن

۱. وسائل الشیعه، ج۲۷، ص۹۸.

می‌تابد، بیشتر است.

احادیث و روایات ناب همواره بهترین حاکی از سنت و سیرهٔ پیامبر اعظم 9 و اهل البیت : بوده است.

اطاعت اهل بیت، در قرآن کریم طبق آیهٔ ﴿یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِیعُوا اللَّهَ وَأَطِیعُوا الرَّسُولَ وَأُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ﴾[2] مقرون به اطاعت خدا و رسول اعظم 9 شده است

امام حسن مجتبی 7 بعد از بیعت مردم با ایشان، به همین آیهٔ کریمه بر وجوب اطاعت از ائمّه : استدلال می‌فرمایند.[3]

طبق حدیث ثقلین – که بین فریقین تواتر معنوی دارد– سخنان و اهل بیت : از قرآن جدا شدنی نیست.

وَ فِیهِ [أی مسند احمد بن حنبل] عَنْ أَبِی سَعِیدٍ الْخُدْرِیِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ 9 إِنِّی قَدْ تَرَکْتُ فِیکُمْ مَا إِنْ تَمَسَّکْتُمْ بِهِ لَنْ تَضِلُّوا بَعْدِی الثَّقَلَیْنِ وَ أَحَدُهُمَا أَکْبَرُ مِنَ الْآخَرِ کِتَابُ اللَّهِ حَبْلٌ مَمْدُودٌ مِنَ السَّمَاءِ إِلَی الْأَرْضِ وَ عِتْرَتِی أَهْلَ بَیْتِی أَلَا إِنَّهُمَا لَنْ یَفْتَرِقَا حَتَّی یَرِدَا عَلَیَّ الْحَوْضَ وَ نَحْوَهُ رَوَاهُ مُسْلِمٌ فِی صَحِیحِهِ وَ صَاحِبُ کِتَابِ السُّنَنِ وَ صَحِیحِ التِّرْمِذِی[4]

اهمیت سنت ایشان از آن جهت است که طبق حدیث متواتر فوق «ثقل اصغر» نامیده شده[5] و «ما تَرَک» پیامبر اعظم 9 میان مردم، قرآن و اهل بیت : است و مادامی که مسلمین به هر دوی آنها متمسّک شوند و رهروی سیره و سخنان آن دو شوند، گمراه نخواهند شد.[6]

علاوه بر آنکه بیان شریعت و معارف ناب و اصیل اسلامی از خاستگاه امامت و عصمت یکی از وظایف اهل بیت و ائمّه هدی : بوده است، رسالت جهانی و جاودانی و فرا زمانی دین مبین اسلام، وظیفه‌ای دیگر – که اهمیت آن کمتر از وظیفهٔ اول نیست– نیز بر عهدهٔ پیشوایان راستین بشریّت و اصحاب آنها نهاده است و آن حفظ میراث حدیثی خاندان عصمت و طهارت برای نسل‌های آینده است؛ آن‌هم از طرق طبیعی و در عین حال استفاده و به کارگیری مطمئن‌ترین راهکارها برای حفظ این میراث گرانبها در طول قرن‌ها، تا قیام حضرت صاحب الامر عجّل الله تعالی فرجه الشریف، به عنوان تنها ملجأ و مرجع بعد از کتاب الله العزیز می‌باشد.

در این نوشتار برآنیم روش‌ها و راهکارهای پیشوایان دین و تلاش‌ها و مجاهدت‌های رهروان مکتب آل البیت : برای حفظ و صیانت از این گنجینه عظیم را به طور مدوّن به رشتهٔ تحریر درآوریم و طیّ شماره‌هایی، قسمتی از این فرهنگ پاسداری و نگهبانی و مجاهدت بزرگ را بیان کنیم؛ خصوصاً اینکه همواره عدّه‌ای مغرض و بعضاً ناآگاه قابل اعتماد بودن اکثر احادیث موجود در جوامع روایی اوّلیّهٔ حدیث را زیر سؤال می‌برند و با این بیان شبههٔ جدایی قرآن و حدیث را تقویت می کنند تا دست معرفت جویان را از خرمن مفسّران اصلی قرآن کوتاه نمایند.

این تحقیق، پژوهش مقدِّمی برای فقه محسوب می‌شود، زیرا تا زمانی‌که برای پژوهشگر فقه اعتماد به اصل کتب و جوامع اوّلیّهٔ حدیثی ایجاد نشود و تا اثبات نشود که شیوهٔ به دست آوردن حدیث از یک اسلوب و روند مطمئن و مستحکم پیروی می‌کرده است، نمی‌توان از او مراجعه به کتب حدیث و ارزیابی سند حدیث و رفع تعارض و جمع عرفی و... را انتظار داشت. قطعاً اتّخاذ مبنا در زمینهٔ فوق، سرنوشت و مسیر فقه‌پژوهی یک محقّق را تغییر می‌دهد.

اکنون به بیان راهکارها ی حفظ میراث حدیثی شیعه می‌پردازیم.

۱. تحریض و حَثّ ائمّه هدی : بر کتابت‌حدیث

ایشان همواره «کتابت» را عامل حفظ دانسته‌ها و معارف معرّفی می‌کردند و کتابت را «قید» و «پابند» فرار علم و دانش معرّفی می‌کردند.

تنصیص احادیث ذیل بر مدّعای فوق غیر قابل انکار است.

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ 7 قَالَ الْقَلْبُ یَتَّکِلُ عَلَی الْکِتَابَةِ.[7]

عَنْ أَبِی بَصِیرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ 7 یَقُولُ اکْتُبُوا فَإِنَّکُمْ لَا تَحْفَظُونَ حَتَّی تَکْتُبُوا.[8]

ایشان در بیانی دیگر تصریح می‌فرمایند آشفته زمانی خواهد رسید که مردم جز با احادیث مکتوب انس و آرامش نمی‌گیرند.

عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ لِی أَبُو عَبْدِ اللَّهِ 7 اکْتُبْ وَ بُثَّ عِلْمَکَ فِی إِخْوَانِکَ فَإِنْ مِتَّ فَأَوْرِثْ کُتُبَکَ بَنِیکَ فَإِنَّهُ یَأْتِی عَلَی النَّاسِ زَمَانُ هَرْجٍ لَا یَأْنَسُونَ فِیهِ إِلَّا بِکُتُبِهِمْ.[9]

درحدیثی از «عبید بن زراره» می‌خوانیم:

عَنْ عُبَیْدِ بْنِ زُرَارَةَ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ 7 احْتَفِظُوا بِکُتُبِکُمْ فَإِنَّکُمْ سَوْفَ تَحْتَاجُونَ إِلَیْهَا.[10]

باید گفت امامان معصوم : ، پیشگام نهضت کتابت

۲. نساء، ۵۹.
۳. الأمالی، للمفید، ص۳۴۹.
۴. نهج الحق و کشف الصدق، ص۳۹٦.
۵. بصائر الدرجات، ص٤١٤.
٦. الخصال، ج۱، ص٦٥.
۷. الکافی، ج۱، ص۵۲، ح۸.
۸. همان، ح۹.
۹. همان،ح۱۱.
۱۰. همان، ح۱۰.

امامان معصوم : ، پیشگام نهضت کتابت آموزه‌های دینی -که از سرچشمهٔ زلال وحی و عصمت صادر شده است- بوده‌اند.

آموزه‌های دینی -که از سرچشمه زلال وحی و عصمت صادر شده است- بوده‌اند.

«کتاب علی 7 » مجموعه‌ای است که تمام احتیاجات و جواب سؤالات مورد نیاز مردم، در آن مندرج است.

محدّث خبیر مرحوم شیخ حرّ عاملی 1 بعد از نقل احادیث مذکور – که نقل آن از کتاب شریف کافی گذشت- ذیل حدیثی از امام رضا 7 به نقش و اهمّیّت ائمّه : و اصحاب ایشان در حفظ احادیث با کتابت آنها اشاره نموده است. مفاد حدیث این چنین است که روای خدمت حضرت امام علیّ بن موسی الرضا 7 می‌رسد تا حدیث «کنز» را بنویسد؛ امام 7 خود، قلم در دست می‌گیرد تا آن را بنگارد و به راوی بدهد؛ راوی بی‌درنگ دست مبارک امام 7 را می‌گیرد و می‌بوسد و قلم را از ایشان گرفته و خود، آن حدیث را می‌نگارد. مرحوم شیخ حرّ عاملی 1 می فرماید:

أقول و مثل هذا کثیر جدّاً فی أنهم کانوا یکتبون الأحادیث فی مجالس الأئمه : بأمرهم و ربما کتبها لهم الأئمه : بخطوطهم.[۱۱]

در گزارش های مختلف دیگر نیز آمده است که اصحاب ائمّه : -حتی از اهل سنت- نزد ائمّه : با لوح و قرطاس (کاغذ) می‌آمدند تا احادیث را بنگارند؛ مرحوم کشّی 1 از کتابت حدیث توسط زرارهاین چنین گزارش می دهد که زراره وقت نماز ظهر و عصر را از امام 7 می‌پرسد؛ در حالی که لوح‌هایی با خود آورده تا جواب امام 7 را بر آن‌ها بنویسد:

عن ابن بکیر، قال دخل زرارة علی أبی عبدالله 7 قال إنکم قلتم لنا فی الظهر و العصر علی ذراع و ذراعین، ثم قلتم أبردوا بها فی الصیف، فکیف الإبراد بها و فتح ألواحه لیکتب ما یقول...[۱۲]

مفاد نقلی دیگر از «وسائل الشیعه» چنین است:

سفیان ثوری- که از بزرگان اهل سنّت محسوب می‌شود- به همراه شخصی دیگر خدمت حضرت امام جعفر صادق 7 شرفیاب می‌شود و از امام 7 درخواست می‌کند که ایشان خطبهٔ رسول خدا 9 در مسجد «خَیف» را نقل فرماید؛ سفیان به شخصی که همراه خود آورده است، امر می‌کند این حدیث را با قلم بر کاغذ بنگارد.[۱۳]

«سیّد بن طاوس» دربارهٔ نشاط علمی اصحاب امام موسی کاظم 7 گفته است:

فحدّثنی أبی قال کان جماعة من خاصة أبی الحسن 7 من أهل بیته و شیعته یحضرون مجلسه و معهم فی أکمامهم ألواح آبنوس لطاف و أمیال فإذا نطق أبو الحسن 7 بکلمة أو أفتی فی نازلة أثبت القوم ما سمعوا منه فی ذلک.[۱۴]

گروه ویژه‌ای از خواص خویشان و یاران امام موسی بن جعفر 8 بودند که در مجالس ایشان حاضر می‌شدند در حالی‌که همراهشان لوح‌هایی نازک از درخت «آبنوس» بود؛ آنها هنگامی که امام لب به سخن می‌گشود و یا نظر خود را در قضیه‌ای بیان می‌کرد،آن را می‌نگاشتند و ثبت می‌کردند.

«چهل حدیث»نگاری – که منشأ آن تحریض ائمّه : است[۱۵] و بسیاری از علماء شیعه به آن عمل کرده‌اند – ریشه در فهمی واحد از احادیث تحریض به حفظ چهل حدیث دارد؛ و آن فهم واحد عبارت است از اینکه، حفظ حدیث به معنی کتابت آن و نشر و گسترش آن میان مردم است.

تدوین کتب و اصول حدیث

در اثر پایه‌گذاری این فرهنگ توسط اهل بیت : در میان اصحاب، اصول چهارصدگانه تدوین شد که حتی نگهداری این کتب به لحاظ تأثیر ویژه‌ای که در جوّ فرهنگی جامعه ایجاد می‌کرد، جرم شمرده می‌شد. نمونه های ذیل دالّ بر فضای خوف و تقیّه به خاطر نگهداری کتب حدیث است:

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ أَبِی خَالِدٍ شَیْنُولَةَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی

۱۱. وسائل الشیعة، ج۲۷، ص ۸۳.

۱۲. اختیار معرفة الرجال المعروف برجال الکشی، ص۱۴۳.

۱۳. وسائل الشیعة، ج۲۷، ص۸۹.

۱٤. مُهَج‌الدعوات ص: ۲۱۹ و ۲۲۰.

۱۵. مانند این حدیث از امام صادق 7 که فرمود: «قَالَ مَنْ حَفِظَ مِنْ أَحَادِیثِنَا أَرْبَعِینَ حَدِیثاً بَعَثَهُ اللهُ یَوْمَ الْقِیَامَةِ عَالِماً فَقِیهاً» (الکافی، ج۱، ص۴۹، ح۷)

جَعْفَرٍ الثَّانِی 7 جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنَّ مَشَايِخَنَا رَوَوْا عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَأَبِي عَبْدِاللَّهِ 8 وَكَانَتِ التَّقِيَّةُ شَدِيدَةً فَكَتَمُوا كُتُبَهُمْ وَلَمْ تُرْوَ عَنْهُمْ فَلَمَّا مَاتُوا صَارَتِ الْكُتُبُ إِلَيْنَا فَقَالَ حَدِّثُوا بِهَا فَإِنَّهَا حَقٌّ.[16]

«محمد بن أبی‌عمیر» یا همان «محمد بن زیاد» از جلیل‌ترین اصحاب امام کاظم و امام رضا و امام جواد : است که وقتی در زمان هارون و مأمون زندانی می‌شود، خواهرش کتب او را دفن می‌کند یا در اتاقی مخفی و مستور نگهداری می‌کند.

گزارش مرحوم نجاشی از این ماجرا به شرح ذیل است:

و روی أنه حبسه المأمون حتّی ولّاه قضاء بعض البلاد، و قیل: إنّ أخته دفنت کتبه فی حال استتارها و کونه فی الحبس أربع سنین فهلکت الکتب و قیل: بل ترکتها فی غرفة فسال علیها المطر فهلکت.[17]

مرحوم نجاشی 1، فهرست‌نگار بزرگ شیعه، در گزارشی دیگر در ترجمه «أبوغالب الزراری» (أحمد بن محمد بن محمد) می‌نویسد:

وقد جمعت أخبار بنی سنسن وکان أبوغالب شیخ العصابة فی زمنه و وجههم.[18]

بنی سنسن– سنسن نام جدّ زراره و بکیر و حمران بنو أعین است– یعنی خاندان «أعین» –که زرارة، بکیر بن أعین، عبید بن زراره، حسن بن جهم و أبو غالب زراری از چهره‌های شاخص این دودمان هستند– احادیث را بین الدفّتین نگارش کرده‌اند و این کتب دست به دست گشته است و نزد «ابوغالب» به عنوان میراثی ارزشمند و ذی قیمت نگهداری شده است.

محدث خبیر و بزرگ شیعه مرحوم شیخ صدوق 1 در مقدمه «***کتاب من لا یحضره الفقیه***» تصریح می‌کند که تمام روایات این کتاب را از کتب مشهور شیعه که مَرجِع و تکیه‌گاه شیعه هستند، اخذ کرده‌ام و این کتب را نام می‌برد.

کتاب حریز بن عبد الله السجستانی و کتاب عبید الله بن علی الحلبی و کتب علی بن مهزیار الأهوازی و کتب الحسین بن سعید و نوادر أحمد بن محمد بن عیسی و کتاب نوادر الحکمة تصنیف محمد بن أحمد بن یحیی بن عمران الأشعری و کتاب الرحمة لسعد بن عبد الله و جامع شیخنا محمد بن الحسن بن الولید رضی الله عنه و نوادر محمد بن أبی عمیر و کتب المحاسن لأحمد بن أبی عبد الله البرقی و رسالة أبی رضی الله عنه إلیّ، و غیرها من الأصول والمصنّفات.[19]

علاوه بر کتب و اصول فوق، کتاب «یوم و لیلة» از یونس بن عبد الرحمان و کتب بنی فضال – که به تعبیر راوی خانه‌های شیعیان مملوّ از کتب آنهاست[20] – گوشه‌ای از مصنَّفات شیعه در زمان ائمّه : و بعد از ایشان، در زمینهٔ حدیث است.

جهت‌گیری کتاب رجال نجاشی –که در واقع «فهرست» است– برشمردن کتب و مصنّفات حدیثی راویان و اصحاب و شاگردان ائمّه هدی : است.

پاسخ به یک پرسش کلیدی

در اینجا پاسخ به این سؤال ضروری به نظر می‌رسد که آیا نقل به معنا – که وقوع آن از مسلّمات است و روایات دالّ بر جواز آن، غیر قابل انکار است[21]– ضرری به احادیث شیعه وارد نمی‌کند؟

در جواب باید گفت این روایات باید در کنار احادیث دیگر مانند حدیث ذیل معنا شود تا درکی صحیح از نقل به معنا پیدا شود.

عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِاللَّهِ 7 عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ إِلَى آخِرِ الْآيَةِ فَقَالَ هُمُ الْمُسَلِّمُونَ لِآلِ مُحَمَّدٍ الَّذِينَ إِذَا سَمِعُوا الْحَدِيثَ لَمْ يَزِيدُوا فِيهِ وَلَمْ يَنْقُصُوا مِنْهُ جَاءُوا بِهِ كَمَا سَمِعُوهُ.[22]

با توجه به روایات فوق و امثال آن درمی یابیم که نقل معانی و مراد امام 7 به طور دقیق صورت می گرفته است. اصحاب و روات با ظرائف و لطائف زبان عرب کاملاً آشنا بودند – چون عمدتاً عرب بودند یا آنکه نشو و نمای آنها بین عرب بوده است– با این حال با تثبیت و ترویج فرهنگ کتابت حدیث خصوصاً در مجالس صادقین 8 و ادامه این فرهنگ و راه به وسیلهٔ شاگردان ائمّه : و سایر اصحاب از طریق استنساخ، سماع و قرائت می‌توان گفت سعی بلیغ و رویّه بر نقل عین الفاظ بوده است و نقل به معنا خلاف این جریان است؛ اگرچه نقل به معنا خدشه‌ای بر حجّیّت این نوع احادیث (احادیثی که منقول به معنا هستند) وارد نمی‌کند.

۲. پالایش کتب حدیث از روایات موضوع و مجعول

پیشوایان دوراندیش و بزرگ شیعه که پایه‌گذار

۱۶. الکافی، ج۱، ص۶۸.
۱۷. رجال النجاشی، ص۳۲۶.
۱۸. همان، ص۸٤.
۱۹. من لا یحضره الفقیه، ج۱، ص۳.
۲۰. بحار الأنوار، ج۲، ص۲۵۳.
۲۱. ر.ک وسائل الشیعة، ج۲۷، ص۸۰.
۲۲. همان، ص۸۲.

یکی از معیارهایی که ائمّه : ارائه فرمودند، «عرضۀ احادیث بر کتاب الله و سنت پیامبر اعظم 6 » است؛ اگر با قرآن و سنت مخالف بود آن حدیث اعتباری ندارد.

نهضت عظیم فرهنگی (تدوین کتب حدیث و انتقال آن به نسل های آینده) بودند، آسیب‌های آن را نیز پیش‌بینی و شناسایی کرده‌اند، بنابراین همواره راه یافتن احادیث موضوع و مجعول از سوی کذّابین و وضّاعین و غالیان به کتب حدیث را به اصحاب گوشزد می‌کردند.

مرحوم «أبو عمرو کشّی» در حدیث ذیل، روشنگری ائمّه : در این باره را گزارش کرده است:

عن هشام بن حکم أنه سمع أباعبدالله 7 يقول كان المغيرة بن سعيد يتعمّد الكذب على أبي و يأخذ كتب أصحابه وكان أصحابه المسترون بأصحاب أبي يأخذون الكتب من أصحاب أبي فيدفعونها إلى المغيرة فكان يدسّ فيها الكفر والزندقة ويسندها إلى أبي ثم يدفعها إلى أصحابه فيأمرهم أن يثبتوها في الشيعة، فكلّ ما كان في كتب أصحاب أبي من الغلو فذاك ممّا دسّه المغيرة بن سعيد في كتبهم.[۲۳]

نظیر تعبیرات فوق در مورد أبی الخطاب (محمد بن أبی زینب) نسبت به کتب اصحاب امام صادق 7 وجود دارد.[۲۴]

ذیلاً راهکارهای عملی امامان شیعه : برای مقابله با نفوذ احادیث موضوع و جعلی و غلوّ آمیز را بیان می‌کنیم.

ارائه معیار و مقیاس تشخیص احادیث ناب از مجعول

این معیار روشی کلی و عمومی است. دقّت در نمونه های ذیل نمایان‌گر اعطای «ضابطه‌ای کلّی» از سوی ائمّه : به عنوان معیار و سنجه است.یکی از معیارهایی که ائمّه : ارائه فرمودند، «**عرضۀ احادیث بر کتاب الله و سنت پیامبر اعظم** 6 » است؛ اگر با قرآن و سنت مخالف بود آن حدیث اعتباری ندارد. مانند روایت «یونس بن عبدالرحمان» از امام رضا 7 :

...فَلَا تَقْبَلُوا عَلَيْنَا خِلَافَ الْقُرْآنِ فَإِنَّا إِنْ تَحَدَّثْنَا حَدَّثْنَا بِمُوَافَقَةِ الْقُرْآنِ وَمُوَافَقَةِ السُّنَّةِ إِنَّا عَنِ اللَّهِ وَعَنْ رَسُولِهِ نُحَدِّثُ وَلَا نَقُولُ قَالَ فُلَانٌ وَفُلَانٌ فَيَتَنَاقَضَ كَلَامُنَا إِنَّ كَلَامَ آخِرِنَا مِثْلُ كَلَامِ أَوَّلِنَا وَكَلَامَ أَوَّلِنَا مِصْدَاقٌ لِكَلَامِ آخِرِنَا وَإِذَا أَتَاكُمْ مَنْ يُحَدِّثُكُمْ بِخِلَافِ ذَلِكَ فَرُدُّوهُ عَلَيْهِ وَقُولُوا أَنْتَ أَعْلَمُ وَمَا جِئْتَ بِهِ.[۲۵]

و نیز در روایت دیگری از «یونس بن عبدالرحمان» آمده است:

فقال حدّثني هشام بن الحكم أنه سمع أباعبدالله 7 يقول لا تقبلوا علينا حديثاً إلا ما وافق القرآن والسنة أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدّمة.[۲۶]

حتی ائمّه : از اصحاب می‌خواستند مستند قرآنی احادیث را از ایشان بخواهند. در نمونه های ذیل استدلال روشن خود را به کتاب الله العزیز و سنت نبوی برای احکام، بیان فرموده اند:

امام 7 در حدیثی فتوای خود بر مسح روی جبیره را به آیۀ شریفۀ ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[۲۷] مستند می‌فرمایند و به کشیدن دست مرطوب بر جبیره (که بر روی جای ناخنی که افتاده است، قرار داده شده است) حکم می‌کنند که در این صورت لازم نیست آب به پوست زیر ناخن برسد. امام 7 می‌فرمایند فتوا در این مسأله و امثال آن از قرآن به دست می‌آید و آیۀ شریفۀ فوق را تلاوت می‌فرمایند.[۲۸]

ایشان در موارد متعدّد مانند شیوۀ وضوی صحیح[۲۹]، عدم صحت طلاق عبد بدون اذن مولی[۳۰]، عدم صحت نکاح با ذمّیه[۳۱]، قطع دست سارق از انگشتان به پایین[۳۲]، تعیین نمازهای پنج گانه و وقت آنها[۳۳]، حرمت مراجعه به حکّام جور برای داوری و قضاء[۳۴]، جواز سود معاملات برای

---

۲۳. رجال الکشی، ص۲۲۵.
۲۴. همان، ص ۲۲۴.
۲۵. بحار الأنوار، ج۲، ص۲۵۰.
۲۶. رجال الکشی، ص۲۲٤.
۲۷. حج، ۷۸.
۲۸. تهذیب‌الأحکام، ج ۱، ص۳۶۳.
۲۹. الإستبصار، ج۱، ص۶۲ و ۶۳.
۳۰. من لایحضره الفقیه، ج۳، ص٥٤۱.
۳۱. الکافی، ج۵، ص۳۵۸.
۳۲. تفسیرالعیاشی، ج ۱، ص۳۱۹ و ۳۲۰.
۳۳. تهذیب الأحکام، ج ۲، ص۲٤۱.
۳٤. الکافی، ج ۱، ص٦۷.

ائمّه : از اصحاب می‌خواستند مستند قرآنی احادیث را از ایشان بخواهند. در نمونه های ذیل استدلال روشن خود را به کتاب الله العزیز و سنت نبوی برای احکام، بیان فرموده اند.

مضطرّ[۳۵]، وجوب قصر نماز در سفر[۳۶]، عدم جواز انفاق بر فقراء از مال مسروقه[۳۷] به قرآن استدلال کرده و وجه فتوای خود را از قرآن بیان فرموده‌اند. همچنین تمسّک امام رضا 7 به حدیث نبوی «رفع» بر بطلان «حلف اکراهی» به طلاق زوجه و عتق عبید و صدقۀ اموال از این سنخ شمرده می‌شود.[۳۸]

بر همین مبناست که فقیه عالیقدر محقّق نجفی رحمة الله علیه در «جواهر الکلام» در بحث روایاتی که ارث زوجه در نکاح منقطع را با اشتراط ثابت می‌داند (صحیحۀ محمد بن مسلم و صحیحۀ بزنطی) می‌فرماید: اگرچه سند آنها در کمال اعتبار است- و همین باعث شده تا شهیدین رحمة الله علیهما فریب آن را بخورند و بر طبق آن دو حدیث فتوا دهند- لکن ایشان به خاطر مخالفت این دو روایت با سنت آنها را کنار می‌گذارد:

> علی کل حال فهذان الخبران لمکان اعتبار سندیهما قد اغترّ بهما جماعة من المتأخرین منهم الشهیدان.[۳۹]

روایت «هشام بن الحکم» از حضرت امام صادق 7 بیانگر تلاش عدّه‌ای غالی جهت بدنام کردن ائمّه : است که اهل بیت : با این معیار، یعنی عرضۀ روایات بر کتاب و سنت، آنها را رسوا کرده‌اند:

نکته: غلوّ این شخص خاص، موضوعیت ندارد؛ بلکه هرگونه نسبت غلوّ آمیز به اهل بیت : مطرود و مردود است که از آن جمله نسبت این سخن به امام باقر 7 است که «زنان آل محمد 6 قضاء نمازهای خود در ایام حیض را به جا می‌آورند» و یا نسبت این کلام به امام صادق 7 که امام به أبو الخطاب و أتباعش امر کرده است تا زمانی که ستاره‌ای که به آن «القندانی» گفته می‌شود را ندیده‌اند، نماز مغرب نخوانند.[۴۰]

۳۵. تهذیب الأحکام (تحقیق خرسان) ج۷، ص۱۸.
۳۶. کتاب من‌لایحضره‌الفقیه، ج۱، ص ۴۳۵.
۳۷. معانی الأخبار، ص۳٤.
۳۸. المحاسن، ج۲، ص۳۳۹.
۳۹. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج۳۰، ص۱۹۳.
٤۰. همان، ص۲۲۸.

تأیید و یا انکار همه یا قسمتی از یک مجموعۀ مدوّن حدیثی

این روش، روشی جزئی و اختصاصی است. پیشوایان شیعه : کتب حدیث نزد شیعه را -خصوصاً از زمان امام رضا 7 به بعد- بعضاً خود «بشخصه» پالایش می‌کردند؛ به این صورت که همه یا قسمتی از آن را تأیید می‌کردند و مواردی که مورد تأیید نبود و از مقام عصمت و امامت صادر نشده بود، انکار می‌کردند.

بنابراین می‌توان گفت «عرضۀ کتب بر ائمّه : و گرفتن تأیید ایشان» راهکاری دیگر برای مقابله با رخنه و نفوذ احادیث مجعول و موضوع در مجامع حدیثی است و از گزارش‌های ذیل به‌دست می‌آید که عرضۀ کتب بر ایشان به دستور خود ائمّه : بوده است.

توجه به نمونه‌هایی از گزارش‌های تاریخی اصحاب و شاگردان طراز اول ائمّه معصومین : نمایانگر این راهکار است:

> قال یونس: وافیت العراق فوجدت بها قطعة من أصحاب أبی جعفر 7 و وجدت أصحاب أبی عبد الله 7 متوافرین؛ فسمعت منهم و أخذت کتبهم، فعرضتها من بعد علی أبی الحسن الرضا 7 فأنکر منها أحادیث کثیرة أن یکون من أحادیث أبی عبد الله 7 و قال لی: إن أبا الخطاب کذب علی أبی عبدالله 7 لعن الله أبا الخطاب؛ و کذلک أصحاب أبی الخطاب یدسون هذه الأحادیث إلی یومنا هذا فی کتب أصحاب أبی عبدالله 7 .[٤۱]

> ابن فضّال و یونس قالا عرضنا کتاب الفرائض عن أمیر المومنین 7 علی أبی الحسن الرضا 7 فقال[7] «هو صحیح».[٤۲]

> عن أبی عمرو المتطبّب قال عرضته علی أبی عبدالله 7 یعنی کتاب «ظریف» فی الدیات.

در ادامه این حدیث، محدّث بزرگ شیخ حر عاملی 1 بیانی دارد که ترجمۀ آن چنین است:

مرحوم شیخ صدوق و شیخ طوسی 0 می‌فرمایند:

٤۱. همان، ص ۲۲٤.
٤۲. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۸۵.

می‌توان گفت «عرضهٔ کتب بر ائمّه : و گرفتن تأیید ایشان» راهکاری دیگر برای مقابله با رخنه و نفوذ احادیث مجعول و موضوع در مجامع حدیثی است.

این کتاب - یعنی کتاب «ظریف» - بر امام صادق و امام رضا 8 عرضه شده است.[43]

عَنْ حَمْزَةَ بْنِ الطَّيَّارِ أَنَّهُ عَرَضَ عَلَى أَبِي عَبْدِاللَّهِ 7 بَعْضَ خُطَبِ أَبِيهِ حَتَّى إِذَا بَلَغَ مَوْضِعاً مِنْهَا قَالَ لَهُ كُفَّ وَاسْكُتْ ثُمَّ قَالَ لَا يَسَعُكُمْ فِيمَا يَنْزِلُ بِكُمْ مِمَّا لَا تَعْلَمُونَ إِلَّا الْكَفُّ عَنْهُ وَ التَّثَبُّتُ وَالرَّدُّ إِلَى أَئِمَّةِ الْهُدَى....

وَ رَوَاهُ الْبَرْقِيُّ فِي الْمَحَاسِنِ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ مِثْلَهُ.[44]

از این حدیث و حدیث ذیل به دست می‌آید که عرضهٔ کتب حدیث بر ائمّه : به دستور خود ایشان بوده است.

مُحَمَّدِ بْنِ فُلَانٍ الرَّافِقِيِّ قَالَ كَانَ لِي ابْنُ عَمٍّ وَكَانَ زَاهِداً فَقَالَ لَهُ أَبُو الْحَسَنِ 7 اذْهَبْ فَتَفَقَّهْ وَاطْلُبِ الْحَدِيثَ قَالَ عَمَّنْ قَالَ عَنْ فُقَهَاءِ أَهْلِ الْمَدِينَةِ ثُمَّ اعْرِضْ عَلَيَّ الْحَدِيثَ.[45]

نمونه‌های دیگری از عرضهٔ احادیث بر ائمّه :

۱. مرحوم شیخ طوسی در امالی به اسناد خود روایتی را از حنان بن سدیر نقل می‌کند که:

شخصی به نام «سُدَیف» از امام باقر 7 نقل کرد که جابر بن عبدالله انصاری گفت روزی نبی مکرم اسلام 9 بر بالای منبر رفت در حالی که مهاجر و انصار در نماز ایشان و پای منبرشان حاضر بودند و فرمود هرکس با اهل بیت من دشمنی کند خداوند او را در روز قیامت یهودی محشور می‌کند و لو آنکه به وحدانیت خدا و رسالت من شهادت دهد و اگر زمان دجال را درک کند به او ایمان آورد و اگر هم قبل از خروج دجال بمیرد از قبرش برانگیخته شود و به او ایمان خواهد آورد. تا اینکه حدیث به این قسمت رسید: إِنَّ رَبِّي (عَزَّ وَجَلَّ) مَثَّلَ لِي أُمَّتِي فِي الطِّينِ، وَعَلَّمَنِي أَسْمَاءَ أُمَّتِي كَمَا عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا، حنان می گوید پدرم گفت این روایت را بنویس. فردا که به مدینه رفتیم خدمت امام صادق 7 شرفیاب شدیم و حدیث منسوب به پدر بزرگوارشان را بر ایشان عرضه کردم؛ حدیث به اینجا که رسید (إِنَّ رَبِّي (عَزَّ وَجَلَّ) مَثَّلَ لِي أُمَّتِي فِي الطِّينِ، وَعَلَّمَنِي أَسْمَاءَ أُمَّتِي كَمَا عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا) امام صادق 7 این قسمت حدیث را انکار فرمودند.[46]

۲. مرحوم نجاشی در ترجمهٔ «یونس بن عبدالرحمان» چنین می‌نویسد:

... حدّثنا عبدالله بن جعفر الحمیری قال قال لنا أبوهاشم داود بن القاسم الجعفری رحمه الله: عرضت علی أبی محمد صاحب العسکر 7 کتاب «یوم و لیلة» لیونس فقال لی: تصنیف من هذا؟ فقلت: تصنیف یونس مولی آل یقطین. فقال أعطاه الله بکل حرف نورا یوم القیامة.[47]

کتاب «یوم و لیلة» بر امام عسکری 7 نیز عرضه شده است. نقل مرحوم کشی در اینجا قابل عنایت است:

انّ أباجعفر الجعفری قال أدخلت کتاب «یوم و لیلة» الّذی ألّفه یونس بن عبدالرحمان علی أبی محمد العسکری 7 فنظر فیه و تصفحه کلّه ثمّ قال هذا دینی و دین آبائی و هو الحق کلّه.[48]

۳. مرحوم نجاشی که از بزرگترین و دقیق‌ترین فهرست‌نگاران شیعه است و کتاب او در این زمینه فرید و وحید است، در ترجمهٔ «عبیدالله بن علی الحلبی» چنین می‌نویسد:

و کان عبیدالله کبیرهم و وجههم و صنف الکتاب المنسوب الیه و عرضه علی أبی عبدالله 7 و صحّحه؛ قال عند قرائته «أتری لهؤلاء مثل هذا؟»[49]

مراد از «هؤلاء» اهل سنت است که مرحوم صدوق در مقدمهٔ «***کتاب من لا یحضره الفقیه***» کتاب «عبیدالله بن علی الحلبی» را از جملهٔ کتب «الیها المرجع و علیها المعوّل» می‌داند و در نگارش کتاب خود -که صرفاً برای نقل روایت نیست؛ بلکه کتاب فتوای اوست، در قالب سخنان پیشوایان دین- از آن استفاده کرده است.

۴. همواره بین شیعیان کتب برخی از راویان فاسد المذهب مثلاً ***واقفه*** یا ***فطحیه*** رواج داشته است، اما أخذ

۴۳. همان.
۴۴. همان، ص ۸٤.
۴۵. همان، ص ۸٦.
۴٦. الأمالی (للطوسی) ص٦٤٩.
۴۷. رجال النجاشی، رقم ۱۲۰۸، ص ٤٤٧.
۴۸. رجال الکشی، ص ٤۸٥.
۴۹. رجال النجاشی، رقم ٦۱۲، ص ۲۳۱.

و عمل به آنها مورد سؤال بوده است. راویان و مردم نزد ائمّه : می‌آمدند و در مورد کتب بنی فضّال و بنی سماعه سؤال می‌کردند و می‌گفتند خانه‌های ما پر است از کتب اینها، آیا احادیث آنها را اخذ و عمل کنیم؟

ائمه : نیز در جواب می‌فرمودند:

خذوا مارووا ودعوا ما رأووا.[۵۰]

البته فرقه «واقفه» به دلیل منشأ مادّی و دنیوی داشتن مورد طرد شیعه بوده است و کتب آنها مانند «فطحیه» که بنی‌فضال پیرو آن بوده‌اند، رواج نداشت. بر خلاف «فطحیه» که بیشتر شبهات اعتقادی علت گرویدن آنها به امامت «عبدالله افطح» است. ترجمهٔ «حسن بن علی فضال» در «رجال نجاشی»، نمایانگر زهد و سلامت نفس «حسن بن علی فضال» است[۵۱] و مهم‌تر آنکه در آخر عمرش از این عقیدهٔ باطل بازگشت و قائل به امامت امام موسی کاظم 7 گردید و گزارش این جریان در ترجمهٔ وی قابل دسترسی است.

۵. روایت زیر دالّ بر فضایی است که توّهم حظر از گرفتن حدیث از هر کتابی است. امام جواد 7 این کتب را که از آن مشایخ و ثقات شیعه بود– که فقط به خاطر تقیّه مهجور مانده‌اند و طبعاً آنها هم بر تلامذه خود قرائت نکرده‌اند– تأیید فرموده و اجازه أخذ و عمل به روایات آن را می‌دهد.

محمد بن الحسن بن ابی خالد شینوله: قال **قلت لأبی جعفر الثانی 7 جعلت فداک انّ مشایخنا رووا عن أبی جعفر و ابی عبدالله 8 وکانت التقیة شدیدة فکتموا کتبهم ولم تروعنهم فلمّا ماتوا صارت الکتب الینا فقال حدّثوا بها فإنها حق.**[۵۲]

٦. ائمّه : گاه یک کتاب و گاه یک حدیث را تأیید و یا رد می کردند:

الف:

احمد بن أبی خلف: قال **کنت مریضا فدخل علی ابوجعفر 7 یعودنی فی مرضی فإذا عند رأسی کتاب یوم ولیلة فجعل یتصفّحه ورقه ورقه حتی أتی علیه من أوله إلی آخره وجعل یقول: رحم الله یونس، رحم الله یونس، رحم الله یونس**[۵۳]

ب:

عن أبان بن عثمان عن ابی الصباح قال **سمعت کلاما یروی عن رسول الله 9 و عن علی 7 و عن ابن مسعود فعرضته علی أبی عبدالله 7 فقال هذا قول رسول الله 9**

الشقّی من شقی فی بطن امّه وذکر الکلام بطوله.[۵۴]

مؤلف «وسائل الشیعه» در ادامهٔ این نقل اضافه می‌کند:

و رواه الصدوق بإسناده عن صفوان بن یحیی عن ابی الصبّاح نحوه.

نتیجه: همهٔ موارد مذکور و غیر آن بر اهتمام ویژهٔ امامان معصوم : نسبت به پالایش حدیث و تمییز سره از ناسره گواه است.

۳. اعتبار بخشیدن به کتب از طریق استنساخ و سپس سماع و قرائت

اصحاب و شاگردان مکتب اهل بیت : در اعتماد به کتب به صرف اجازه در نقل روایت از کتاب، اکتفاء نمی‌کردند؛ بلکه اعتبار کتب به ***استنساخ***، سپس ***قرائت*** و ***سماع*** نزد استاد بود.

بر مدعای فوق شواهد بسیاری در کتب فهرست است. از باب نمونه چند مورد از آنها را ذکر می‌کنیم.

نمونه‌هایی از عرضهٔ حدیث بر امام و قرائت بر ایشان:

عَلِیُّ بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ فُلَانٍ الْوَاقِفِیِّ قَالَ: **كَانَ لِی ابْنُ عَمٍّ یقَالُ لَهُ الْحَسَنُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ كَانَ زَاهِداً وَكَانَ مِنْ أَعْبَدِ أَهْلِ زَمَانِهِ وَكَانَ یتَّقِیهِ السُّلْطَانُ لِجِدِّهِ فِی الدِّینِ وَاجْتِهَادِهِ وَرُبَّمَا اسْتَقْبَلَ السُّلْطَانَ بِكَلَامٍ صَعْبٍ یعِظُهُ وَیأْمُرُهُ بِالْمَعْرُوفِ وَینْهَاهُ عَنِ الْمُنْكَرِ وَكَانَ السُّلْطَانُ یحْتَمِلُهُ لِصَلَاحِهِ وَلَمْ تَزَلْ هَذِهِ حَالَتَهُ حَتَّى كَانَ یوْمٌ مِنَ الْأَیامِ إِذْ دَخَلَ عَلَیهِ أَبُو الْحَسَنِ مُوسَى 7 وَهُوَ فِی الْمَسْجِدِ فَرَآهُ فَأَوْمَأَ إِلَیهِ فَأَتَاهُ فَقَالَ لَهُ یا أَبَا عَلِی مَا أَحَبَّ إِلَی مَا أَنْتَ فِیهِ وَأَسَرَّنِی إِلَّا أَنَّهُ لَیسَتْ لَكَ مَعْرِفَةٌ فَاطْلُبِ الْمَعْرِفَةَ قَالَ جُعِلْتُ فِدَاكَ وَمَا الْمَعْرِفَةُ قَالَ اذْهَبْ فَتَفَقَّهْ وَاطْلُبِ الْحَدِیثَ قَالَ عَمَّنْ قَالَ عَنْ فُقَهَاءِ أَهْلِ الْمَدِینَةِ ثُمَّ اعْرِضْ عَلَی الْحَدِیثَ قَالَ فَذَهَبَ فَكَتَبَ ثُمَّ جَاءَهُ فَقَرَأَهُ عَلَیهِ فَأَسْقَطَهُ كُلَّهُ ثُمَّ قَالَ لَهُ اذْهَبْ فَاعْرِفِ الْمَعْرِفَةَ وَكَانَ الرَّجُلُ مَعْنِیاً بِدِینِهِ فَلَمْ یزَلْ یتَرَصَّدُ أَبَا الْحَسَنِ 7 حَتَّى خَرَجَ إِلَى ضَیعَةٍ لَهُ فَلَقِیهُ فِی الطَّرِیقِ فَقَالَ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنِّی أَحْتَجُّ عَلَیكَ بَینَ یدَی اللَّهِ فَدُلَّنِی عَلَى الْمَعْرِفَةِ قَالَ فَأَخْبَرَهُ بِأَمِیرِ الْمُؤْمِنِینَ 7 وَمَا كَانَ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ 9 وَأَخْبَرَهُ بِأَمْرِ الرَّجُلَینِ فَقَبِلَ مِنْهُ ثُمَّ قَالَ لَهُ فَمَنْ كَانَ بَعْدَ أَمِیرِ الْمُؤْمِنِینَ 7 قَالَ الْحَسَنُ 7 ثُمَّ الْحُسَینُ 7 حَتَّى انْتَهَى إِلَى نَفْسِهِ ثُمَّ سَكَتَ قَالَ فَقَالَ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ فَمَنْ هُوَ الْیوْمَ قَالَ إِنْ أَخْبَرْتُكَ تَقْبَلُ قَالَ بَلَى جُعِلْتُ فِدَاكَ قَالَ أَنَا هُوَ قَالَ فَشَیءٌ أَسْتَدِلُّ بِهِ قَالَ اذْهَبْ إِلَى تِلْكَ الشَّجَرَةِ وَأَشَارَ بِیدِهِ إِلَى أُمِّ غَیلَانَ فَقُلْ لَهَا یقُولُ لَكِ مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ أَقْبِلِی قَالَ فَأَتَیتُهَا فَرَأَیتُهَا وَاللَّهِ تَخُدُّ الْأَرْضَ خَدّاً حَتَّى وَقَفَتْ بَینَ یدَیهِ ثُمَّ أَشَارَ إِلَیهَا فَرَجَعَتْ قَالَ فَأَقَرَّ بِهِ ثُمَّ لَزِمَ الصَّمْتَ وَالْعِبَادَةَ فَكَانَ**

---

۵۰. وسایل الشیعة، ج ۲۷، ص ۷۹.

۵۱. رجال النجاشی، رقم ۷۲.

۵۲. الکافی، ج ۱، ص ٦۸.

۵۳. رجال الکشی، ص ٤۸٤.

۵٤. وسائل الشیعه، ج۲۷، ص۸٤.

اصحاب و شاگردان مکتب اهل بیت : در اعتماد به کتب به صرف اجازه در نقل روایت از کتاب، اکتفاء نمی‌کردند؛ بلکه اعتبار کتب به *استنساخ*، سپس *قرائت* و *سماع* نزد استاد بود.

لَا یَرَاهُ أَحَدٌ یَتَکَلَّمُ بَعْدَ ذَلِکَ.[۵۵]

عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ الْوَلِیدِ عَنْ أَبِیهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ مَهْزِیَارَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مَالِکِ بْنِ عَطِیَّةَ عَنْ أَبِی حَمْزَةَ الثُّمَالِیِّ فِی حَدِیثٍ قَالَ کَانَ عَلِیُّ بْنُ الْحُسَیْنِ 7 إِذَا تَکَلَّمَ فِی الزُّهْدِ وَ وَعَظَ أَبْکَی مَنْ بِحَضْرَتِهِ قَالَ أَبُو حَمْزَةَ فَقَرَأْتُ صَحِیفَةً فِیهَا کَلَامُ زُهْدٍ مِنْ کَلَامِ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ 7 وَ کَتَبْتُ مَا فِیهَا وَ أَتَیْتُهُ بِهِ فَعَرَضْتُهُ عَلَیْهِ فَعَرَفَهُ وَ صَحَّحَهُ الْخَبَرَ.[۵۶]

[کتاب حسین بن سعید و النوادر] ابْنُ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَیْنَةَ عَنْ إِسْمَاعِیلَ بْنِ الْفَضْلِ الْهَاشِمِیِّ قَالَ سَأَلْتُهُ [سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ 7] عَنِ الْمُتْعَةِ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ الْمَلِکِ بْنَ جُرَیْحٍ فَسَلْهُ عَنْهَا فَإِنَّ عِنْدَهُ مِنْهَا عِلْماً فَلَقِیتُهُ فَأَمْلَی عَلَیَّ مِنْهَا شَیْئاً کَثِیراً فَکَانَ فِیمَا رَوَی لِی قَالَ لَیْسَ فِیهَا وَقْتٌ وَ لَا عَدَدٌ إِنَّمَا هِیَ بِمَنْزِلَةِ الْإِمَاءِ یَتَزَوَّجُ مِنْهُنَّ کَمْ شَاءَ بِغَیْرِ وَلِیٍّ وَ لَا شُهُودٍ وَ إِذَا انْقَضَی الْأَجَلُ بَانَتْ مِنْهُ بِغَیْرِ طَلَاقٍ وَ عِدَّتُهَا حَیْضَةٌ إِنْ کَانَتْ تَحِیضُ وَ إِنْ کَانَتْ لَا تَحِیضُ شَهْرٌ فَانْطَلَقْتُ بِالْکِتَابِ إِلَی أَبِی عَبْدِ اللَّهِ 7 فَعَرَضْتُهُ عَلَیْهِ فَقَالَ صَدَقَ وَ أَقَرَّ بِهِ قَالَ عُمَرُ بْنُ أُذَیْنَةَ وَ کَانَ زُرَارَةُ یَقُولُ هَذَا وَ یَحْلِفُ بِاللَّهِ أَنَّهُ الْحَقُّ إِلَّا أَنَّهُ کَانَ یَقُولُ إِنْ کَانَتْ تَحِیضُ فَحَیْضَةٌ وَ إِنْ کَانَتْ لَا تَحِیضُ فَشَهْرٌ وَ نِصْفٌ.[۵۷]

طبق گزارش فوق می‌توان گفت املاء حدیث فوق، با واسطه به دستور خود امام 7 بوده است.

نتیجه: از دو حدیث فوق می‌توان استفاده کرد که قرائت و املاء روش معمول و شناخته شده‌ای بین اصحاب ائمّه : برای به دست آوردن احادیث بوده است و عرضهٔ آنچه به عنوان حدیث از سایر اصحاب اخذ شده است بر امام زمان 7 نیز کاری متداول بوده است.

نمونه هایی از تداول روش «استنساخ و سماع و روایت» بین اصحاب ائمّه :

الف. مرحوم نجاشی در ترجمه «الحسن بن علی بن زیاد الوشّاء» چنین می نویسد:

عن أحمد بن محمد بن عیسی قال خرجت إلی الکوفه فی طلب الحدیث فلقیت بها الحسن بن علی الوشاء فسألته أن یخرج لی (الیّ) کتاب العلاء بن رزین القلّاء و أبان بن عثمان الأحمر فأخرجهما الیّ فقلت له: احبّ أن تجیزهما لی فقال لی: یا رحمک الله و ما عجلتک إذهب فاکتبهما و اسمع من بعد فقلت: لا آمن الحدثان، فقال لو علمت أن هذا الحدیث یکون له هذا الطلب لاستکثرت منه، فانّی أدرکت فی هذا المسجد تسعمئة شیخ کلّ یقول حدّثنی جعفر بن محمد و کان هذا الشیخ عینا من عیون هذه الطائفة.[۵۸]

صریح عبارت فوق دالّ بر استنساخ کتاب و سپس قرائت و سماع آن نزد شیخ و استاد و پس از آن اجازهٔ نقل روایت از آن است؛ یعنی برای اخذ روایت از یک کتاب مراحل فوق بایستی طیّ شود، تا روایات غیر مقبول و حتی اشتباه و سهو القلم در نسخهٔ جدید راه پیدا نکند.

ب. ایشان در ترجمه «علی بن الحسن بن علی بن فضال» در مورد کتابی که ادعا می‌شود منسوب به وی است چنین می‌نگارد:

و رأیت جماعة من شیوخنا یذکرون الکتاب المنسوب الی علی بن الحسن بن فضال المعروف بـ«أصفیاء أمیر المومنین 7 » و یقولون إنه موضوع علیه لا أصل له و الله اعلم. قالوا: و هذا الکتاب ألصق روایته إلی ابی العباس بن عقدة و ابن زبیر و لم نر احداً ممّن روی عن هذین الرجلین یقول قراته علی الشیخ غیر أنه یضاف إلی کل رجل منهما بالاجازة حسب.[۵۹]

طبق این بیان، عدّه‌ای از اساتید نجاشی علت عدم انتساب کتاب فوق الذکر را این می‌دانند که هرکس از دو مصدر اصلی این کتاب (یعنی «ابن عقدة» و «ابن زبیر») نقل می کند، نمی‌گوید: «قرأته علی الشیخ» بلکه صرفاً اجازه در نقل خود از آن دو نفر را ذکر می‌کند و لا غیر.

ج. مرحوم نجاشی در ترجمهٔ «سعد بن عبدالله قمی» چنین می‌نگارد:

قال الحسین بن عبیدالله رحمه الله جئت بالمنتخبات

۵۵. الکافی، ج ۱؛ ص ۳۵۲.
۵۶. مستدرک‌الوسائل، ج ۱۷، ص ۲۹۷.
۵۷. بحارالأنوار، ج ۱۰۰، ص ۳۱۷.
۵۸. رجال النجاشی، رقم ۸۰، ص ۳۹.
۵۹. همان، رقم ۶۷۶، ص ۲۵۷.

عرضهٔ آنچه به عنوان حدیث از سایر اصحاب اخذ شده است بر امام زمان 7 نیز کاری متداول بوده است.

إلی ابی القاسم بن قولویه رحمه الله اقرأها علیه فقلتُ حدّثک سعد؟ فقال لا، بل حدّثنی أبی و أخی عنه و أنا لم أسمع من سعد الّا حدیثین.[60]

«منتخبات» یکی از کتب «سعد بن عبدالله» است که «حسین بن عبیدالله» آن را برای آن که با نسخه «أبی القاسم بن قولویه» تطبیق دهد و به نسخهٔ خودش اعتبار ببخشد، آن را می‌آورد و نزد ابن قولویه قرائت می‌کند و قبل از آن می‌پرسد که آیا خودت از سعد این روایات را شنیده‌ای؟ که او هم جواب می‌دهد با واسطهٔ پدر و برادرم این روایات را از سعد گرفته‌ام.

د. مرحوم نجاشی در ترجمهٔ «الحسن بن محمد بن سماعة» بعد از آنکه قریب به بیست کتاب از وی را برمی‌شمرد، چنین می‌نویسد:

و قال لنا احمد بن عبدالواحد: قال لنا علیّ بن حبشیّ: حدثنا حمید بن زیاد قال سمعت من الحسن بن محمد بن سماعة الصیرفی – و کان ینزل کندة – کتبه المصنّفه و هی علی هذا الشرح و زیادة کتاب زیارة ابی عبدالله 7 .[61]

طبق این گزارش «حمید بن زیاد» بیست کتاب از ابن سماعه را سماع کرده و این‌گونه نبوده که هر کتابر را به صرف منسوب بودن به شخص اخذ کند. یعنی بدون مقابلهٔ نسخه ها به شیوهٔ قرائت و سماع آن کتاب را اخذ نمی‌کرده و از آن روایت نمی‌کرده است.

هـ مرحوم نجاشی در ترجمهٔ «الحسن بن علی بن فضال» چنین می‌نگارد:

قال ابوعمرو قال الفضل بن شاذان: کنت فی قطیعة الربیع فی مسجد الربیع أقرأ علی مقرئ یقال له اسماعیل بن عباد...

ایشان در ادامه می‌فرماید:

فکان بعد ذلک یختلف [ابن فضال] إلی أبی. ثم خرجت بعد إلی الکوفه فسمعت منه کتاب ابن بکیر و غیره من الأحادیث و کان یحمل کتابه و یجیئ الی الحجرة فیقرأه علیّ.[62]

و. مرحوم شیخ صدوق در مقدّمهٔ «***کتاب من لا یحضره الفقیه***» می‌فرماید کسی که این کتاب را به درخواست او می‌نویسم (یعنی شریف الدین ابو عبدالله) دویست و چهل و پنج کتاب من را استنساخ و سپس سماع کرده است:

هذا مع نسخه لأکثر ما صحبنی من مصنّفاتی و سماعه لها و روایتها عنّی و وقوفه علی جملتها و هی مائتا کتاب و خمسة و أربعون کتابا.[63]

نتیجه: از این دست امثله در کتب فهرست بسیار است و کسی که مراجعه به این کتب داشته باشد، به آسانی متوجه خواهد شد که ***قرائت*** و ***سماع*** یکی از عمده‌ترین روش‌ها در بدست آوردن احادیث و اعتماد بر آنها نزد اصحاب است و هر کتابی که بدست ایشان می‌رسید- اگر چه منسوب به محدثین بزرگ شیعه باشد- از آن نقل روایت نمی‌کردند. کافی است به رجال نجاشی ارقام ۱۵۲، ۱۵۸، ۱٦۱، ۲۱۱، ۲۳۳، ۳۷۵ و ٦۷٦ مراجعه شود.

نمونه‌ای از این اهتمام، در ترجمه «وشّاء» بیان شد.

موارد دیگر دقّت اصحاب در اخذ حدیث

الف. مرحوم نجاشی در ادامهٔ ترجمهٔ «حسن بن علی فضال» که کتب او را بر می‌شمرد، یک کتاب را استثناء می‌کند. صرفاً به این خاطر که فقط عدّه‌ای خاص آن را به «ابن فضال» نسبت می‌دهند؛ بنابراین در صحت انتساب آن تشکیک می‌کند:

و له کتاب الزیارات، البشارات، النوادر، الرّد علی الغالیه، الشواهد من کتاب الله، المتعه، الناسخ و المنسوخ، الملاحم، الصلاة، کتاب یرویه القمیّون خاصّه عن ابنه علیّ عن الرضا 7 فیه نظر.[64]

نجاشی در ترجمهٔ فرزند شخص مذکور در رقم ٦۷٦ مجدّداً به این نکته اشاره می‌کند:

و ذکر احمد بن الحسین رحمه الله أنّه رأی نسخة أخرجها أبو جعفر بن بابویه و قال حدّثنا محمد بن ابراهیم بن اسحاق الطالقانیّ قال حدّثنا احمد بن محمّد بن سعید قال حدّثنا علی بن الحسن بن فضّال عن ابیه عن الرضا [7] و لا یعرف الکوفیون هذه

٦۰. همان، رقم ٤٦۷، ص ۱۷۸

٦۱. همان، رقم ۸٤، ص ٤۰.

٦۲. همان، رقم ۷۲، ص ۳٤.

٦۳. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج۱، ص۲.

٦٤. رجال النجاشی، رقم۷۲، ص۳٦.

برخی راویان همچون «علی بن الحسن بن علی الفضال» به قدری دقیق در اخذ حدیث هستند که با آنکه روایات را مقابله کرده و از پدرش اخذ کرده، لکن چون در آن موقع آن روایات را نمی‌فهمیده، نقل آنها را بر خود ممنوع کرده است.

النسخة و لا رویت عن غیر هذا الطریق.[٦٥]

ب. برخی راویان همچون «علی بن الحسن بن علی الفضال» به قدری دقیق در اخذ حدیث هستند که با آنکه روایات را مقابله کرده و از پدرش اخذ کرده، لکن چون در آن موقع آن روایات را نمی‌فهمیده، نقل آنها را بر خود ممنوع کرده است.نجاشی در ترجمهٔ شخص فوق الذکر چنین می گوید:

و کان فطحیا و لم یرو عن ابیه شیئا و قال «کنت اقابله- و سنّی ثمان عشره سنه- بکتبه و لا افهم اذ ذاک الروایات و لا استحلّ أن أرویها عنه و روی عن أخویه عن أبیهما.[٦٦]

ج. مرحوم نجاشی در تعابیر خود بسیار دقیق و موشکافانه عمل می کند.

گاه تعبیر ایشان «ثقة» به قول مطلق است و گاه ثقة مقید مثل «ثقةٌ فی حدیثه»، «ثقةٌ فی روایته» و امثال این تعابیر.

برای مثال با آنکه کتاب «المحاسن» اثر «احمد بن محمد بن خالد برقی» از کتب معتبره نزد شیعه است و به تعبیر مرحوم صدوق این کتاب «إلیها المرجع و علیها المعوّل» است و لکن ایشان در ترجمهٔ وی چنین می‌نویسد:

و کان ثقة فی نفسه یروی عن الضعفاء و اعتمد المراسیل.[٦٧]

این عبارت دالّ بر خرده‌گیری از روش «برقی» بر اعتماد به مراسیل و اخذ از ضعیفان است. یعنی حتّی در گرفتن حدیث -اگر چه حدیث از طرق دیگر اثبات شده است و مورد اعتماد است- لکن رویه بر این است که از ضعفاء روایتی اخذ نشود و بر مراسیل اعتماد و تکیه نشود و روایت از ضعفاء و اعتماد بر مراسیل نقطهٔ ضعف یک راوی محسوب می‌شده است.

همین خرده‌گیری در مورد راویان بزرگ شیعه، مانند «محمد بن مسعود عیّاشی»، «ابو عمرو کشّی» و «محمّد بن احمد یحیی» (مؤلف «نوادر الحکمة») وجود دارد.

د. به خاطر همین دقت‌های بسیار در اخذ حدیث و نسبت کتاب به راویان، مرحوم نجاشی در مورد بعضی می گوید: «له کتاب» یا «له کتب» و در مورد بعضی می گوید «کتاب ینسب الیه» یا «کتاب یعزی إلیه».

این دو گونه اختلاف تعبیر، به خاطر تردید در نسبت کتاب به منسوب الیه است (در گونهٔ دوم) می باشد.

برای مثال در ترجمهٔ «ثبیت بن محمد» می‌نویسد:

له کتب منها کتاب تولیدات بنی امیه فی الحدیث و ذکر الأحادیث الموضوعه- و الکتاب الذی یعزی إلی أبی العیسی الورّاق فی نقض العثمانیه - و الکتاب الأسفار و دلائل الأئمة : .[٦٨]

و در مورد «محمد بن اورمه» می‌نویسد:

و کتبه صحاحٌ الّا کتاباً ینسب الیه و ترجمته تفسیر الباطن فإنه مخلّط.[٦٩]

این تعبیر ایشان دلیل بر آن است که نسبت این کتاب به «محمد بن اورمه» را قبول ندارد؛ اما «رمی غلوّ» قمّیون نسبت به ایشان را ناصواب می‌داند و قمّیون را در این رأی خطاکار می‌داند.

ایشان در مورد اثبات انتساب کتابی به «محمد بن الحسن بن عبدالله الجعفری» تعبیری دارد که نشان از تردید اوست:

و فی کتبنا کتابٌ یُضاف الیه.[٧٠]

هم‌چنین مرحوم نجاشی در ترجمهٔ «عبیدالله بن احمد بن نهیک» پس از نقل کلام حمید بن زیاد مبنی بر انتساب کتاب هایی به «عبیدالله بن احمد بن نهیک» در چنین انتسابی تردید می کند:

و قال حمید بن زیاد فی فهرسته: سمعت من عبیدالله کتاب المناسک و کتاب الحج و کتاب فضائل الحج و کتاب الثلاث و الأربع و کتاب المثالب و لا أری قرأها حمید و هی مصنفاته أو هی لغیره.[٧١]

همچنین مرحوم نجاشی - همانطور که در بخش «ب» قسمت نمونه‌هایی از تداول روش «استنساخ، سماع و قرائت» گذشت- در مورد انتساب کتاب «اصفیاء

٦٥. رجال النجاشی، رقم ٦٧٦، ص ٢٥٧.
٦٦. همان.
٦٧. همان، رقم ١٨٢، ص ٧٦.
٦٨. همان، رقم ٣٠٠، ص ١١٧.
٦٩. همان، رقم ٨٩١، ص ٣٢٩.
٧٠. رجال النجاشی، رقم ٨٨٤، ص ٣٢٥.
٧١. همان، رقم ٦١٥، ص ٢٣٢.

امیرالمؤمنین 7 » به «علی بن الحسن الفضال» اظهار عدم علم می کند:

و رأیت جماعة من شیوخنا یذکرون الکتاب المنسوب إلی علی بن الحسن بن الفضال المعروف بـ«أصفیاء امیرالمومنین 7 » و یقولون انّه موضوع علیه. لا اصل له؛ والله اعلم.[72]

نکتهٔ مهم

وقتی ملاک، صحت انتساب یک کتاب به نویسنده آن است (که ادعا می‌شود او نگارندهٔ آن کتاب است) فرق نمی‌کند که آن نویسنده مستقیم الفکر باشد یا نه.

برای مثال کسانی بودند که فاسد العقیده شدند، امّا انتساب کتاب به آنها ثابت شده است؛ مانند «شلمغانی» که مرحوم شیخ حرّ عاملی در مورد کتابی از او می‌فرماید:

أقول کتاب الوصیة صنّفه الشلمغانی فی حال استقامته و قد کان عندی نسخه و علیها خطوط جماعة من الفضلاء بذلک.[73]

د. عدم اخذ روایت از غالیان و حتی هر کسی که متّهم به غلوّ و ضعف می‌شد و لو آنکه فی الواقع چنین نباشد.

این روش سلبی در برخورد با راویان ضعیف و متّهم به ضعف و غلوّ از عبارات ذیل به صراحت به دست می‌آید.

• نجاشی در ترجمهٔ «أحمد بن محمد بن عبدالله» می گوید:

رأیت هذا الشیخ و کان صدیقاً لی و لوالدی و سمعت منه شیئاً کثیراً و رأیت شیوخنا یضعّفونه فلم أرو عنه شیئاً و تجنّبتُه.[74]

یعنی نجاشی با آنکه وی را از اهل علم و ادب قوی می‌داند و در حق وی استرحام می‌کند؛ امّا چون اصحاب او را ضعیف می‌شمارند از روایات او اجتناب می‌کند.

ه. نه تنها خود اصحاب از کسانی که متّهم به غلوّ و ارتفاع بودند روایت نقل نمی‌کردند، بلکه مانع اخذ حدیث دیگران از او می‌شدند و او را کاملاً منزوی و طرد می کردند.

• مرحوم نجاشی در ترجمه «أبو طالب الأنباری» (عبیدالله بن أبی‌زید)، معتقد است که وی با آنکه قسمتی از عمر خود را در مذهب وقف گذرانده است، لکن ثقه در حدیث است؛ در عین حال مورد نفی و جفا و طرد اصحاب بوده است؛ صرفاً به این خاطر که روات بغداد او را متّهم و رمی به غلوّ و ارتفاع در مذهب کرده‌اند؛ البتّه ایشان بغدادیون را در این اندیشه خطاکار می‌داند. دلیل و شاهد بر اصل مطلب این عبارت است:

قال الحسین بن عبیدالله قدم ابو طالب بغداد و اجتهدت أن یمکّننی اصحابنا من لقائه فأسمع منه، فلم یفعلوا ذلک.[75]

• ایشان در ترجمهٔ «محمد بن سنان» چنین می‌نگارد:

و هو رجلٌ ضعیف جدّاً لا یعوّل علیه و لا یلتفت الی ما تفرّد به... قال ابو محمد الفضل بن شاذان لا احلّ لکم أن ترووا احادیث محمد بن سنان.[76]

نمونه‌های شدیدتر در برخورد سلبی و دافعانه

عدم اخذ روایت از متّهمان به ضعف و غلوّ و ارتفاع به جایی رسید که «احمد بن محمد بن عیسی الأشعری»، شیخ القمیّین، بعض آنها را از قم- یعنی یکی از بزرگ ترین حوزه‌های حدیثی شیعه- اخراج کرد!

نجاشی در ترجمهٔ «سهل بن زیاد آدمی» می‌نویسد:

کان ضعیفاً فی الحدیث غیر معتمد فیه و کان احمد بن محمد بن عیسی یشهد علیه بالغلوّ و الکذب و أخرجه من قم إلی الریّ و کان یسکنها.[77]

نظیر همین قضیه در مورد «محمد بن علی بن ابراهیم أبی سمینه» اتفاق افتاد. نجاشی در ترجمهٔ وی می‌نویسد:

ضعیفٌ جداً، فاسد الاعتقاد، لا یعتمد فی شیءٍ و کان ورد قم- و قد اشتهر بالکذب بالکوفه- و نزل علی احمد بن محمد بن عیسی مدة، ثم تشتهر بالغلوّ فجُفِیَ و أخرجه احمد بن محمد بن عیسی من قم و له قصة.[78]

حتی عدّه‌ای از قمیّون در نفی متّهمین به غلوّ کار را به جایی رساندند که نقشهٔ قتل یکی از آنها (محمد بن اورمه) را طراحی کردند. گزارش زیر مبیّن مدّعای فوق است.

ذکره القمیون و غمزوا علیه و رموه بالغلوّ حتی دسّ علیه من یفتکَ به، فوجدوه یصلّی من اوّل اللیل إلی آخره فتوقّفوا عنه.[79]

بنابراین عدم اخذ روایت از راویان متّهم به ضعف یا غلوّ، روشی کاملاً مرسوم و متداول میان اصحاب بود که شواهد صریح فوق دالّ بر این مطلب است و پرهیز از روایاتی که فقط آنها (متّهمان به ضعف یا غلوّ) نقل کرده‌اند – پرهیز از اخذ متفردات- و یا روایاتی که از طریق مشایخ ضعیف یک راوی رسیده است روشی کاملاً مرسوم و متداول میان دو حوزهٔ حدیثی عمدهٔ شیعه یعنی قم و کوفه بوده است.

به شواهد ذیل توجه کنید:

• نجاشی در ترجمهٔ «محمد بن اورمة» می‌نویسد:

و حکی جماعة من شیوخ القمیین عن ابن الولید أنّه

72. رجال النجاشی، رقم٦٧٦، ص٢٥٨.
73. وسایل الشیعة، ج ٢٥، ص٣١.
74. رجال النجاشی، رقم٢٠٧، ص٨٥.
75. همان، رقم ٦١٧، ص ٢٣٢.
76. همان، رقم٨٨٨، ص٣٢٨.
77. همان، رقم٤٩٠، ص١٨٥.
78. همان، رقم٨٩٤، ص٣٣٢.
79. همان، رقم ٨٩١، ص ٣٢٩.

عدم اخذ روایت از راویان متّهم به ضعف یا غلوّ، روشی کاملاً مرسوم و متداول میان اصحاب بود که شواهد صریح فوق دالّ بر این مطلب است و پرهیز از روایاتی که فقط آنها (متّهمان به ضعف یا غلوّ) نقل کرده‌اند – پرهیز از اخذ متفردات– و یا روایاتی که از طریق مشایخ ضعیف یک راوی رسیده است روشی کاملاً مرسوم و متداول میان دو حوزهٔ حدیثی عمدهٔ شیعه یعنی قم و کوفه بوده است.

قال: محمد بن اورمه طعن علیه بالغلوّ و کلّ ما کان فی کتبه ممّا وجد فی کتب الحسین بن سعید و غیره فقل به و ما تفرّد به فلا تعتمده.[۸۰]

البته مرحوم نجاشی، او را غالی نمی‌داند؛ بنابراین کتب او را «صحاح» می‌داند.

• در ترجمهٔ «محمد بن سنان» می‌خوانیم:

و هو رجلٌ ضعیف جداً لایعوّل علیه و لایلتفت إلی ما تفرّد به.[۸۱]

نجاشی در ترجمهٔ «محمد بن احمد بن یحیی بن عمران» – اگر چه وی را ثقه می‌داند، لکن همان ایرادی را که از برقی و بسیاری دیگر می‌گیرد، بر ایشان هم وارد می‌داند– مرحوم نجاشی سپس استثنائات مرحوم ابن ولید – استاد اعظم شیخ صدوق – از مشایخ «ابن یحیی» را ذکر می‌کند:

و کان محمد بن الحسن بن الولید یستثنی من روایة محمد بن احمد یحیی ما رواه عن محمد بن موسی الهمدانی أو....[۸۲]

استثنائات «ابن ولید» از رجال «نوادر الحکمة» (که اصلی‌ترین کتاب محمد بن احمد بن یحیی و به قول نجاشی کتابی نیکو و کبیر است) ریشه در تفکر سخت گیری در اخذ حدیث دارد، که مبادا روایت از طریق ضعیف، اخذ شود.

در ادامهٔ ترجمهٔ راوی مذکور، مرحوم «ابن نوح»– استاد بزرگ مرحوم نجاشی– نیز در این کار «ابن ولید» را مصیب می‌داند و کار او را کاملاً تایید می‌کند، مگر در مورد یک نفر از افراد مستثنی شده آن هم به خاطر آنکه «ابن نوح» وی را ضعیف نمی‌شمارد.[۸۳] (یعنی مصداقاً با «ابن ولید» اختلاف دارد نه موضوعاً یا حکماً)

سؤال و جواب

سؤال مهم در این قسمت آن است که کثرت روایت از افراد متّهم به ضعف مثل «محمد بن سنان» و «محمد بن علی أبی سمینه» و «معلّی بن محمد» و بعض دیگر که متّهم به ضعف یا اضطراب در حدیث هستند، با مطلب اثبات شده فوق ناسازگاری دارد؛ این تناقض چگونه قابل رفع است؟

در جواب باید گفت: مبانی تضعیف، نزد قدماء اصحاب یکسان و متفقٌ علیه نبوده است.

• برای مثال «محمد بن اورمه» مورد غمز و طعن و رمی به غلو توسط قمّیون است و لکن مورد تأیید ابن غضائری و نجاشی است. محمد بن حسن بن ولید (استاد بزرگ شیخ صدوق) می‌گوید:

اگر روایت «ابن اورمه» در کتب «حسین بن سعید» است، آن را نقل کنید و الّا به متفرّدات وی اعتماد نکنید

این در حالی است که نجاشی تمام کتب او را «صحاح» می‌داند و در انتساب کتابی مخلَّط به وی تشکیک می‌کند.[۸۴]

• مثال دیگر: مرحوم نجاشی «محمد بن عیسی بن عبید» را «ثقة»، «جلیل القدر»، «عین» و «حسن التصانیف» می‌داند؛ این در حالی است که شیخ صدوق از استادش «إبن ولید» نقل می‌کند که متفرّدات راوی مذکور قابل اعتماد نیست.[۸۵]

نجاشی در ترجمهٔ محمد بن احمد بن یحیی، ضمن ذکر استثنائات ابن ولید از مشایخ راوی مترجَم، سخنی از استادش نقل می‌کند:

قال أبو العباس بن نوح: وقد أصاب شیخنا أبو جعفر محمد بن الحسن بن الولید فی ذلک کلّه – وتبعه أبو جعفر بن بابویه رحمه الله علی ذلک – إلا فی محمد بن عیسی بن عبید فلا أدری ما رابه فیه، لأنه کان علی ظاهر العدالة و الثقة.[۸۶]

• از ترجمهٔ «مؤمن الطاق» (محمد بن علی بن نعمان) به دست می‌آید حتی ایشان که از خواصّ اصحاب امام صادق 7 است، نیز مورد تردید عدّه‌ای از اصحاب بوده است؛ نجاشی می‌نویسد:

و قد نسب إلیه أشیاء لم تثبت عندنا.[۸۷]

۸۰. همان.
۸۱. همان.
۸۲. همان، رقم۹۳۹، ص۳۴۸.
۸۳. ر.ک پیشین، رقم۹۳۹، ص۳۴۸.
۸۴. ر.ک رجال نجاشی، ص۳۲۹، رقم۸۹۱.
۸۵. همان، ص۳۳۳، رقم۸۹۶.
۸۶. همان، ص۳۴۸، رقم۹۳۹.
۸۷. همان، ص۳۲۵ رقم۸۸۶.

عمدهٔ روایات «محمد بن سنان» را «احمد بن محمد بن عیسی اشعری»- که نمونه‌هایی از سخت‌گیری‌های او در نقل حدیث بیان شد مثل اخراج برقی و سهل بن زیاد و ابو سمینه و جمعی دیگر از قم صرفاً به خاطر نقل روایت از ضعفاء- نقل می‌کند. چگونه می‌توان پذیرفت «اشعری» با ویژگی‌های فوق الذّکر بیش از چهارصد روایت از «محمد بن سنان» نقل کند در حالی که او را ضعیف می‌شمرده است!؟

نتیجه: آن‌چه از کلمات فوق به دست می‌آید آن است که نسبت «ضعف» یا «غلو» یا «اضطراب در حدیث» یا «روایاته یعرف و ینکر» به یک راوی، صرفاً به خاطر روایاتی از اوست که «ابن ولید» یا «صدوق» یا «ابن غضائری» یا «ابن نوح» یا «نجاشی» آن روایات را - عمدتاً به حسب مسلک کلامی خود - قبول نداشتند.

برای مثال وقتی شیخ صدوق و استادش قائل به «سهو النبی» هستند، طبیعی است که راویانی که خلاف این مبنا را با نقل روایت بیان کنند، از سوی ایشان غالی و کذّاب و... شمرده می‌شوند.

عمدهٔ روایات «محمد بن سنان» را «احمد بن محمد بن عیسی اشعری»- که نمونه‌هایی از سخت‌گیری‌های او در نقل حدیث بیان شد مثل اخراج برقی و سهل بن زیاد و ابو سمینه و جمعی دیگر از قم صرفاً به خاطر نقل روایت از ضعفاء- نقل می‌کند.

چگونه می‌توان پذیرفت «اشعری» با ویژگی‌های فوق‌الذّکر بیش از چهارصد روایت از «محمد بن سنان» نقل کند در حالی که او را ضعیف می‌شمرده است!؟

یا یکی از اعیان و ثقات شیعه (علی بن محمد علّان کلینی) بیش از دویست حدیث از «سهل بن زیاد الآدمی» نقل می‌کند؛ این حجم کثیر روایت «علّان» از «سهل» دلیل بر وثاقت او از نظر «علّان» است.

هم‌چنین برقی -که کتاب المحاسن او به تعبیر صدوق «إلیها المرجع و علیها المعوّل» است- از محمد بن علی أبوسمینه، قریب به پانصد روایت نقل می‌کند. این اکثار روایت در مورد روایات «حسین بن محمد» - که از ثقات اصحاب است- از «معلّی بن محمد» نیز کاملاً مشهود است.

نکته: اخذ روایت و آوردن آن در کتاب خود، به معنای صِرف نقل روایت نبوده است؛ بلکه برای عمل کردن و نیز اعتقاد به آن روایات، آنها را در کتاب خود می‌آوردند.

۴. طرد غالیان و کذّابین از سوی ائمّه : به شیوه انگشت نما کردن و معرفی آنها به مردم

اگرچه در راهکار دوم از راهکارهای ائمّه : برای پالایش و تصفیه احادیث ناب و سره از مجعول و موضوع را بیان کردیم؛ لکن طیّ این شماره راهکاری دیگر برای حفظ میراث گرانبهای حدیث که از سوی ائمّه : را بیان می‌کنیم و آن معرّفی فرد فرد غلات و کذّابین هر زمان به مردم است.

غالیان و کذّابان همواره مورد لعن های غلیظ و شدید ائمّهٔ هدی : بودند؛ از این جهت که آنها برای محقّ جلوه دادن خود و توجیه اعمال فاسد و قبیح خویش، به وضع و جعل حدیث روی می‌آوردند و مجعولات خودساخته را به امامان شیعه : نسبت می‌دادند.

پیشوایان راستین ما، همواره غالیان و دروغ پردازان و کسانی که از این راه استیکال می‌کردند را به اسم و نام به مردم معرّفی می‌کردند و لعن‌های غلیظ و شدیدی در مورد آن‌ها داشتند و حتی شکّ کنندگان در لعن آن‌ها را هم لعن می‌کردند. عذاب با آتش و حرارت آهن گداخته را برای آن‌ها آرزو می‌کردند.

برخی نمونه‌ها:

الف. مرحوم علامه مجلسی، کلامی از امام کاظم 7 را نقل می‌فرماید:

سعد الطیالسی عن البطائنی قال سمعت اباالحسن 7 یقول لعن الله محمد بن بشیر و أذاقه الله حرّ الحدید أنّه یکذب علی بریء الله عنه و برئت الی الله منه اللّهم انّی أبرء الیك ممّا یدّعی فی ابن بشیر اللهم أرحنی منه ثم قال یا علی ما احد اجترء أن یتعمّد علینا الکذب الاّ أذاقه الله حرّ الحدید. إنّ بنانا کذب علی علی بن الحسین 8 فأذاقه الله حرّ الحدید و إنّ المغیره بن سعید کذب علی ابی جعفر 7 فأذاقه الله حرّ الحدید و إنّ أبا الخطاب کذب علی أبی فأذاقه الله حرّ الحدید و إنّ محمد بن بشیر لعنه الله یکذب علی برئت الی الله منه.[۸۸]

در ادامهٔ حدیث، حضرت امام موسی بن جعفر 8 «محمد بن بشیر» را «رجس نجس» می‌شمرد و شیطان را شریک در نطفهٔ او می‌داند. راوی این حدیث می‌گوید «محمد بن بشیر» به بدترین وضع به قتل رسید.

---

۸۸. بحار الأنوار، ج۲۵، ص۳۱٤.

غالیان و کذّابان همواره مورد لعن‌های غلیظ و شدید ائمّهٔ هدی : بودند؛ از این جهت که آنها برای محقّ جلوه دادن خود و توجیه اعمال فاسد و قبیح خویش، به وضع و جعل حدیث روی می‌آوردند و مجعولات خودساخته را به امامان شیعه : نسبت می‌دادند.

«محمد بن فرات» نیز به عنوان کسی که به امام رضا 7 دروغ می‌بندد، معرّفی می‌شود و به عذاب «حرّ الحدید»[89] گرفتار می‌شود.[90]

ب. مرحوم علامه مجلسی به نقل از مرحوم کشّی گزارشی دارد که خلاصهٔ ترجمه آن را می‌آوریم:

برای نمونه غالیان چنین می‌کردند: «علی بن حسکة» و شاگرد او «قاسم یقطینی» آیهٔ شریفهٔ ﴿إِنَّ الصَّلَوٰةَ تَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ﴾[91] و نیز آیاتی که در مورد وجوب صوم و حج و زکات است را به «معرفت امام 7 » تفسیر می‌کردند و به این صورت منکر نماز و روزه و حجّ و زکات می‌شدند.

بعضی شیعیان در مکاتبه‌ای که با امام هادی 7 داشتند، این قضیه را می‌پرسند حضرت چنین مرقوم می‌فرمایند:

(فکتب 7) کذب ابن حسکة علیه لعنة الله... أبرء إلی الله ممّن یقول ذلك و أنتفی إلی الله من هذا القول فاهجروهم لعنهم الله و ألجئوهم إلی أضیق الطریق و إن وجدت من أحد منهم خلوة فاشدخ رأسه بالصخرة.[92]

ائمّه : حتی به شکستن سر آنها با صخرهٔ سنگ دستور می‌دادند.

نکتهٔ جالب توجّه آن که بعضی از این مکاتبه‌ها ابتدائاً صادر شده است نه این که در جواب سؤال مردم صادر شده باشد. اهمیّت مکاتبهٔ ابتدائی از آن جهت است که امام 7 بدون آن که کسی از ایشان درخواست جواب کند، مسأله‌ای که خود، آن را مهمّ تشخیص می‌دادند به شیعیان گوشزد می‌فرمودند.

ج.

کتب الی العسکری 7 ابتداءً منه أبرء الی الله من الفهری [محمد بن نصیر فهری نمیری] و الحسن بن محمد بن بابا القمّی فأبرا منهما فانّی محذّرك و جمیع موالی و انّی ألعنهما علیهما لعنة الله مستأكلین بنا الناس فتّانین مؤذیین آذاهما الله و أركسهما فی الفتنة ركساً.[93]

«ابن بابا» از شاگردان «علی بن حسکه» است و «فهری» کسی است که جسارت به احکام الهی را تا جایی می‌رساند که علناً لواط می‌دهد و این کار را موجب تواضع و فروتنی می‌داند! همین مکاتبه ابتدائی از امام هادی 7 در مورد «قاسم یقطینی» و «علی بن حسکة قمّی» نیز وجود دارد[94]

د. روایت «علی بن مهزیار الأهوازی» از امام جواد 7

علی بن مهزیار قال سمعت أباجعفر 7 یقول و قد ذکر عنده ابوالخطاب: لعن الله ابالخطاب و لعن اصحابه و لعن الله الشاكّین فی لعنه و لعن من وقف فی ذلك و شكّ فیه ثم قال هذا ابوعمرو و جعفر بن واقد و هاشم بن ابی هاشم استأكلوا بنا الناس.[95]

هـ. نهی ائمّه : از مجالست و هم غذایی و مصافحت و موارثت[96] با ابوالخطّاب و أتباع او؛ که این نهی‌ها در برخی کتب رجال ذکر شده است.[97]

وجود چنین نهی‌ها که از ناحیه ائمّه هدی : صادر شده بود، آنان را به طایفهٔ «کلاب ممطورة» مشهور کرده بود؛ همچون سگانی خیس که حتی از چند قدمی آن‌ها نباید عبور کرد که مبادا نجس شوی.

ابوالخطّاب ـ که نام او «محمد بن ابی زینب» است و نام پدرش «مقلاص بن خطاب» است، دو کنیه دارد: «أبا اسماعیل» و «ابو الخطّاب» که به دومی شهرت یافته است ـ را می‌توان سر سلسلهٔ کذّابین و غالیان نامید. بنابراین أتباع و پیروان او را «خطّابی» می‌نامیدند.

قال أبوعبدالله 7 وذكر أصحاب أبی الخطّاب و الغلاة فقال لی یا مفضّل لاتقاعدوهم و لا تؤاكلوهم و لا تشاربوهم و لا تصافحوهم و لا توارثوهم.[98]

89. آهن گداخته.
90. ر.ک بحار الأنوار، ج۲۵، ص۳۱۹.
91. عنکبوت، ۴۵.
92. بحار الأنوار، ج۲۵، ص۳۱۶.
93. همان، ص ۳۱۷.
94. همان، ص ۳۱۶.
95. رجال الکشی، ص۵۲۸.
96. کنایه از وصلت و خویشاوندی است.
97. رجال الکشی، ص۲۹۷.
98. همان.

و حتی ائمّه آنها را این‌طور توصیف می‌کردند:

> اینان کسانی هستند که شیطان در دروغ پردازی نیاز به آنها دارد (آنها معلّم شیطان هستند) و حتی آنها را بدتر از یهود و نصاری و مجوس و سایر مشرکین معرّفی می‌کردند.[۹۹]

روند طرد غلات به طور غلیظ و شدید همواره ادامه یافت. أبوالسمهری، إبن أبی الزرقاء، ابوعبدالرحمان الکندی (معروف به «شاه رئیس») و فارس بن حاتم القزوینی از دیگر کسانی هستند که مورد لعن و برائت شدید ائمّه : بودند.[۱۰۰]

طرد شدید و بازدارندهٔ غالیان و کذّابین و دروغ پردازان و احادیثی که آنها نقل می‌کردند از سوی ائمّه : ، یکی از راهکارهای مؤثر امامان راستین مسلمین در حفظ میراث حدیثی شیعه بوده است.

این موارد، چهار روش و راهبرد اساسی ائمّه اطهار : و تلامذه ایشان، برای حفظ گنجینهٔ گرانبهای حدیث امامیه از آسیب‌ها و دستبردها بود که آنها را احصاء کردیم. خداوند تبارک و تعالی ما را در حفظ آثار اهل بیت : موفّق بدارد و از آسیب‌های مربوط به نقل احادیث بازدارد و عاقبت همه را ختم به خیر گرداند.

نتایج

۱. کتابت حدیث همواره مورد تأکید و پا فشاری پیامبر اعظم 9 و ائمهٔ هدی : بوده است؛ به طوری که در زمان صادقین 8 به یک فرهنگ و رویّه تبدیل می‌شود و أصحاب، این روش را از طریق استنساخ، سماع و قرائت ادامه دادند. به عبارت دیگر ائمّه : و در پی ایشان اصحاب، مطمئن‌ترین و کم آسیب‌ترین روش برای حفظ میراث حدیثی شیعه را برگزیدند و مهمّ‌تر از آن، این روش یا روش‌ها را اجرایی و عملیاتی کردند.

۲. راه یافتن «نقل به معنا» در حوزهٔ حدیث خدشه‌ای به حجّیّت احادیث وارد نمی‌کند.

۳. عدم اخذ روایت از ضعفاء و حتی متّهمین به ضعف رویه‌ای غیر قابل انکار در میان اصحاب است و لکن میان مصادیق ضعفاء بین اصحاب به شدّت اختلاف است.

کتاب‌نامه

۱. قرآن کریم

۲. *کتاب من لا یحضره الفقیه*، ابن بابویه، محمد بن علی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم، اول، ۱۴۱۳ هـ.ق.

۳. *معانی الاخبار*، ابن بابویه، محمد بن علی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم، اول، ۱۳۶۱هـ.ش.

۴. *کتاب الخصال*، ابن بابویه، محمد بن علی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم، اول، ۱۴۰۳ هـ.ق.

۵. *المحاسن*، احمد بن محمد بن خالد البرقی، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۷۱ هـ.ق.

۶. *تفسیر العیّاشی*، محمد بن مسعود العیّاشی، تهران، چاپخانهٔ علمیه، ۱۳۸۰ هـ.ق.

۷. *بصائرالدرجات فی فضائل آل محمد* : ،محمدبن‌الحسن الصفّار، قم، مکتبة آیت الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ هـ.ق.

۸. *اختیار معرفة الرجال المعروف برجال الکشّی*، محمد بن عمر الکشّی، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸هـ.ش.

۹. *الکافی*، محمد بن یعقوب الکلینی، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۵هـ.ش.

۱۰. *الامالی*، محمد بن محمد بن نعمان المعروف بالشیخ المفید، قم، کنگرة شیخ مفید، اول، ۱۴۱۳ هـ.ق.

۱۱. *رجال النجاشی*، احمد بن علی النجاشی، تحقیق السید موسی الشبیری الزنجانی، جامعة مدرسین، اول، ۱۴۱۳ هـ.ق.

۱۲. *الامالی*، محمد بن الحسن المعروف بالشیخ الطوسی، قم، دارالثقافة، ۱۴۱۴هـ.ق.

۱۳. *تهذیب الاحکام*، محمد بن الحسن المعروف بالشیخ الطوسی، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۵هـ.ش.

۱۴. *الاستبصار فی ما اختلف من الاخبار*، محمد بن الحسن المعروف بالشیخ الطوسی، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۹۰هـ.ش.

۱۵. *نهج الحق و کشف الصدق*، الحسن بن یوسف المعروف بالعلامة الحلّی، قم، دارالهجرة، ۱۴۰۷هـ.ق.

۱۶. *خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال*، الحسن بن یوسف المعروف بالعلامة الحلّی، قم، دارالذخائر، ۱۴۱۱هـ.ق.

۱۷. *مهج الدعوات و منهج العبادات*، علی به موسی المعروف بالسید بن طاووس،قم، دارالذخائر، ۱۴۱۱هـ.ق.

۱۸. *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار* : ، محمد باقر المجلسی، بیروت، الوفاء، ۱۴۰۴ هـ.ق.

۱۹. *وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة*، حرّ العاملی، قم، آل البیت : ، اول، ۱۴۰۹ هـ.ق.

۲۰. *جواهر الکلام فی شرح الشرائع الاسلام*، محمد حسن النجفی، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی، هفتم، ۱۴۰۴ هـ.ق.

۲۱. *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، حسین النوری، قم، آل البیت : ، ۱۴۰۸ هـ.ق.-

---

۹۹. همان.

۱۰۰. خلاصة الأقوال، ص ۲۶۸.



اخـلاق

حضرت آیة الله حق‌شناس

این محبت را از قلبت خارج کن

پندی از عالم عامل متخلق مرحوم آیت الله حق شناس 1

وقتی بنده مشغول به تحصیل شدم، دایی بنده خیلی متمکن بود؛ میلیاردر بود. وقتی مدتی پیش استادم مشغول به تحصیل شدم، ایشان هر روز یک حدیث برای ما می‌خواند (حضرت آیت‌الله العظمی بروجردی 1 می‌فرمودند: آقایان اساتید برای شاگردان قبل از درس یک حدیث بخوانند تا اینها یک مقدار توجه پیدا کنند.) من به استادم گفتم: دایی بنده هیچ توجهی به من ندارد. استاد گفت: شما چه گفتی بابا جان؟!

گفتم: ایشان میلیاردر است ولی توجهی به بنده ندارد.

استاد گفت: این شعبه‌ای از شعبات محبت دنیاست که در قلب تو رسوخ کرده است. هر چه زودتر باید این را از قلب خودت خارج کنی. دایی کدام است؟! باید خدا و امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف رزق تو را بدهند؛ **کفی الله برزق کل بریة**. زودِ زود آقاجان. (این محبت را از قلبت خارج کن.)

چو درد در تو نبیند، که را دوا بکند

همانطور که طبیب جسمانی جسم را معالجه می‌کند، طبیب روحانی هم روح را.

طبیب عشق مسیحا دم است و مشفق لیک

چو درد در تو نبـینـد، کـه را دوا بـکنـد

باید بیایی و دوا بخواهی. چگونه است که اگر یک قدری پوست دستت زبر شود، زود به طبیب مراجعه می‌کنی. اگر به اندازهٔ یک درصد توجهات مادی متوجه مقام روحت بودی، حال و روزت بهتر از این بود. گفت:

گر آنهایی که گفتمی کردمی

نکو سیرت و پارسا بودمی

چند سالی که ما در مکتب استاد ورزش کردیم، حالا ببینید مطالب اخلاقی چه اثری بخشید. یک کسی بود به نام شیخ رضا علماء –که قریب نود سال عمر داشت– ایشان یک روز گفت: من رفته‌ام پیش دایی شما و یک ماهیانهٔ زیادی برای شما تعیین کرده‌ام. بنده ناراحت شدم و گفتم: شما با اجازهٔ چه کسی چنین کاری کردی؟ گفتم روز قیامت در حضور پیغمبر 6 گریبان تو را خواهم گرفت.

گفت: بابا جان من به شما احسان کرده‌ام.

گفتم: خیر، این کار شما احسان در حق من نبوده است. باید بروی و به دایی بنده بگویی اگر تو پول می‌خواهی، به من حواله بده.

خوب، اگر دایی حواله می‌داد، آیا من دروغ می‌گفتم؟ آیا می‌توانستم این حواله را بدهم؟ البته که می‌توانستم البته بر اساس توجه به مقام مقدس امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف.

به او گفتم: توبهٔ شما این است که بروی و به دایی بنده بگویی که ایشان گفت: من نیاز به پول شما ندارم و اگر شما پول می‌خواهی باید به من مراجعه کنی. اگر این کار را نکنی، من از سر تقصیر تو نمی‌گذرم.

ببینید مطالب اخلاقی چه تأثیری می‌کند. من همان کسی بودم که از دایی خودم توقع مالی داشتم. مگر کسی می‌توانست بفهمد که من پول دارم یا ندارم. کسی جرأت نداشت این سؤال را بکند. غرض داداش جون: **من استغنی اغناه‌الله**. البته پروردگار شما را امتحان می‌کند.

برگرفته از کتاب ز ملک تا ملکوت، سخنرانی های اخلاقی آیت الله حق شناس

گـــزارش

نشست علمی



ویژگی‌های پژوهش مطلوب

اولین نشست علمی مدرسهٔ فقهی امام باقر 7 در سال تحصیلی ۹۲-۹۱ با استعانت از خداوند متعال و توفیقات حضرت صاحب الزمان عجل الله تعالی فرجه الشریف با حضور حجت الاسلام و المسلمین رضا مختاری در این مدرسه برگزار گردید.

این نشست که با موضوع ویژگی‌های پژوهش مطلوب یا تحقیق مطلوب برگزار گردید، به بررسی اصلی‌ترین نکات قابل توجه در امر پژوهش(به همراه بحث مفصلی درباره بعضی از پیامدهای عینی عدم رعایت این نکات در میان علمای بزرگ معاصر) گذشت. نکات مورد اشاره در این نشست در پنج بخش خلاصه می‌شود:

۱. اطلاع از همهٔ پژوهش‌های قبلی و تحقیقات قبلی در زمینه مسأله مورد بحث.

۲. مراجعه به منابع دست اول هر منبعی دست اولی که موجود هست.

۳. رعایت انصاف علمی یا اخلاق علمی.

٤. یافتن آخرین نظریهٔ علمی فقیه .

۵. مراجعه به همهٔ منابع موجود.

اطلاع از همهٔ پژوهش‌های قبلی و تحقیقات قبلی در زمینهٔ مسأله مورد بحث

اولین نکته‌ای که استاد در رابطه با ویژگی‌های تحقیق مطلوب بیان کردند، اطلاع از همهٔ پژوهش‌های قبلی و تحقیقات قبلی در زمینهٔ مسأله مورد بحث بود. ایشان اضافه فرمودند: نمی‌شود چشم را بر پژوهش‌های قبلی ببندیم و بگوییم من خودم می‌خواهم از صفر شروع کنم. این یک عیب بزر گ حساب می‌شود که اصطلاحاً به آن ***صفرپژوهی*** گویند یعنی هر کسی وارد مسأله می‌شود، از اول بخواهد شروع کند.

ایشان یکی از آفات پژوهش را تکرار مکررات دانستند یعنی یک کاری که قبلاً انجام شده است، مشابه آن بدون هیچ تفاوتی یا با تفاوت بسیار کمی دوباره انجام شود. علتش نیز این است که آگاهی از پژوهش های پیشینیان و تحقیقات قبلی وجود ندارد.

در ادامه به عنوان مثال نظریه عدد را در مورد تعیین ابتدا و انتهای ماه مبارک رمضان (در مقابل نظریهٔ رؤیت) مطرح کردند که در دورهٔ شیخ صدوق و بعد تا اوایل عمر علمی شیخ مفید نظریهٔ غالب بود، ولی بعدا تقریباً بطلان نظریه عدد مسلم و بدیهی شد و به همین دلیل الآن دیگر فقها راجع به عدد و رؤیت بحث نمی کنند چون نه قائلی دارد و نه دلیل قرص و محکمی دارد. الآن مسائل دیگر رؤیت هلال را بحث می‌کنند و هیچ داعی نداریم نظریهٔ عدد رابحث کنیم.

البته ایشان این نکته را نیز متذکر شدند که در زمان

سابق از ۵۰ یا ۱۰۰ سال به قبل، تحقیقات تکراری عیب حساب نمی‌شد چون در یک شهری یا حوزه‌ای، در یک موضوعی کسی رساله‌ای می‌نوشت، ولی بقیه علما و حوزه‌ها اصلاً اطلاع و دسترسی نداشتند؛ چون وسیله تکثیر نبود. در آن زمان هیچ مانعی نداشت ولی الآن که ما تقریباً به همهٔ تحقیقات قبلی دسترسی داریم، دیگر معنا ندارد که کارمان تکراری باشد و متکی بر پژوهش‌های قبلی نباشد.

ایشان نه تنها صفر پژوهی را یکی از آفات زیان بار تحقیق برشمردند بلکه این کار را مخالف «بذل وسع» که شرط اجتهاد است و شرط استنباط است، دانستند و اضافه کردند: کی شما بذل وسع کردید؟ آن وقتی که این تحقیقاتی را که فقهای ما در هزار سال انجام دادند، نگاه کرده باشید یا رد کنید و یا قبول کنید؛ بعد به نتیجه برسید. روایات را هم ببینید. ولی نمی‌شود چشم را روی همه ببندید و هر چه به ذهنتان رسید، بگویید این نظر من است. این بذل وسع نیست.

ایشان در جواب اشکال یکی از حضار مبنی بر اینکه گاهی در مسأله‌ای با این که کار شده است، احتمال می‌دهیم اگر کار بشود احتمالاً یک نظر جدیدی پیدا کنیم، نمی‌شود به همان تحقیقات قبلی اکتفا کنیم، فرمودند:

آنجایی که ممکن است به یک نظر جدیدی برسیم یعنی همهٔ ادلّه را رد کنیم و به یک نظر جدیدی برسیم حتماً باید این کار را بکنیم. آن مواردی را گفتم تحقیق در آنها لازم نیست که الآن در اوساط محققین و اوساط علمی دیگر بدیهی حساب می‌شود.

مراجعه به منابع دست اول هر منبعی دست اولی که موجود هست

دومین نکتهٔ اشاره شده در باب پژوهش مطلوب، مراجعه به منابع دست اول بود در توضیح این مورد حجت الاسلام مختاری به فنی نبودن اکتفا به منابع دست دوم اشاره فرمودند و آن را باعث ایجاد اشتباهات فاحشی دانستند.

البته پرواضح است که این مسأله مربوط به زمانی است که منابع دست اول در دسترس باشد، در غیر این صورت به قریب‌ترین منابع رجوع می‌کنیم. مثلاً الآن آثار ابن جنید و ابن ابی عقیل عمانی در اختیار ما نیست و این کتاب‌ها از بین رفته است. در اینجا باید به منابعی که برای اولین بار از اینها نقل کرده‌اند مثل آثار محقق حلی، علامه حلی، کشف الرموز، شهید اول مراجعه کنیم.

ایشان در ادامه به توضیح نمونه‌های عملی اشتباهات برخی از علما پرداختند.

رعایت انصاف علمی یا اخلاق علمی

رعایت انصاف علمی یا اخلاق علمی سومین نکته‌ای بود که در باب ویژگی های تحقیق مطلوب بیان شد و سست و بی‌پایه بیان کردن نظریات دیگران از همان ابتدای بحث را مخالف انصاف علمی بیان کردند و افزودند: هر چه ممکن است باید به نیابت از طرف مقابل بحث را خوب طرح کرد و اشکالش را رفع کرد وحتی اگر در جایی سهوالقلمی وجود دارد، آن را تصحیح کرد و بعد از این مراحل به رد و نقد کلام پرداخت؛ چون دست و پا شکسته مطرح کردن حرف به جهت راحت‌تر بودن در نقد، خلاف انصاف علمی می‌باشد.

یافتن آخرین نظریهٔ علمی فقها

چهارمین نکتهٔ مورد اشاره در این نشست، یافتن آخرین نظریهٔ علمی فقها در هنگام استدلال به نظریات آنهاست؛ چون عدم رعایت این نکته موجب نسبت دادن بعضی نظرات نادرست به ایشان است.

ایشان رعایت این نکته را در تحقیقات فقهی ضروری دانستند و افزودند: عده‌ای از فقها کتاب‌های زیادی داشتند مثل علّامه حلّی و شیخ طوسی و هر فقیهی که چند کتاب و چند دوره فقه دارد، (چه فقه استدلالی و یا دوره مختصر). در این موارد اگر فتواها اختلاف داشت و خواستیم یک نظر را نسبت بدهیم که در یک کتاب بوده است و در کتاب دیگر فقیه از آن عدول کرده است، قاعده این است که ببینیم این فتوا در کتاب قبلی است و یا در کتاب بعدی؟ و آیا از آن عدول کرده است یا نه؟

ایشان به عنوان نمونه به بحث اشتراط اتحاد یا عدم اشتراط اتحاد آفاق و نسبت دادن نظریهٔ عدم اشتراط به برخی از فقها توسط آیت الله خویی اشاره فرمودند و آن را ناشی از عدم توجه به این نکته دانستند.

مراجعه به همهٔ منابع موجود

ایشان در بیان این نکته فرمودند:

در کنار مراجعه به منابع دست اول، مراجعه به همهٔ‌منابع را هم اضافه کنید؛ مثلاً یک حدیث که در کافی نقل شده است، ما نمی‌توانیم به کافی اکتفا کنیم؛ چون ممکن است این روایت به همان سند یا سند دیگر بدون نقل از کافی در یک منبع دیگر مثل فقیه هم نقل شده باشد که باید به کتاب دیگر هم مراجعه کرد.

ایشان در نکتهٔ پایانی دقت در چاپ کتاب مورد استفاده برای تحقیق را ضروری دانستند و اعتماد مطلق به نسخه چاپی غیرمحققانه که با نسخه‌های معتبر مقابله نشده است (بخصوص در کتاب حدیثی) را روا ندانستند و رجوع به نسخهٔ خطی محقق را در بسیاری از اوقات لازم دانستند.

گـــزارش
اردوی علمی ـ تبلیغی



در راستای ارتقای مهارت های آموزشی و پژوهشی طلاب مدرسه فقهی امام محمد باقر 7 ، اردویی علمی تبلیغی به مقصد شهر اصفهان برگزار گردید.

این سفر که تعدادی از دانش آموختگان مدرسهٔ فقهی در آن حضور داشتند، با بازدید از ***مرکز نجوم ادیب*** اصفهان آغاز گردید. کارشناسان محترم آن مرکز ابتدا توضیحاتی ارزنده پیرامون رؤیت هلال و عوامل مؤثر در رؤیت دادند و سپس کلیاتی در مورد شگفتی های آفرینش بیان فرمودند. این بازدید با مشاهدهٔ اجرام آسمانی به وسیلهٔ تلسکوپ پایان یافت.

دومین برنامهٔ مهم این سفر دیدار و استفاده از بیانات حضرت آیت الله العظمی مظاهری بود. از جمله مسائل مورد تأکید ایشان مسالهٔ علم و جبران افت علمی حوزه ها توسط امثال مدرسهٔ فقهی امام باقر 7 بود. در ادامه ایشان با اشاره به ویژگی های ممتاز مؤسس مدرسه، حضرت آیت الله العظمی شبیری زنجانی و علم و تدین و عقل آن جناب، توصیهٔ اکید بر تدوین نگاشته های فقهی، اصولی و رجالی ایشان فرمودند.

به دلیل اهمیت این سخنان، متن کامل آن در ادامه خواهد آمد.

سومین برنامهٔ مهم این سفر بازدید از ***موسسهٔ نرم افزاری بصیر رایانه*** زیر نظر رئیس حوزهٔ علمیهٔ اصفهان، حضرت آیت الله العظمی مظاهری بود. در این بازدید، در مورد فعالیت کلی این مجموعه و نیز برخی نرم افزارهای تخصصی موضوعی مربوط به هر یک از اهل بیت : ، نرم افزارهای اخلاقی و... توضیحات مختصری ارایه شد.

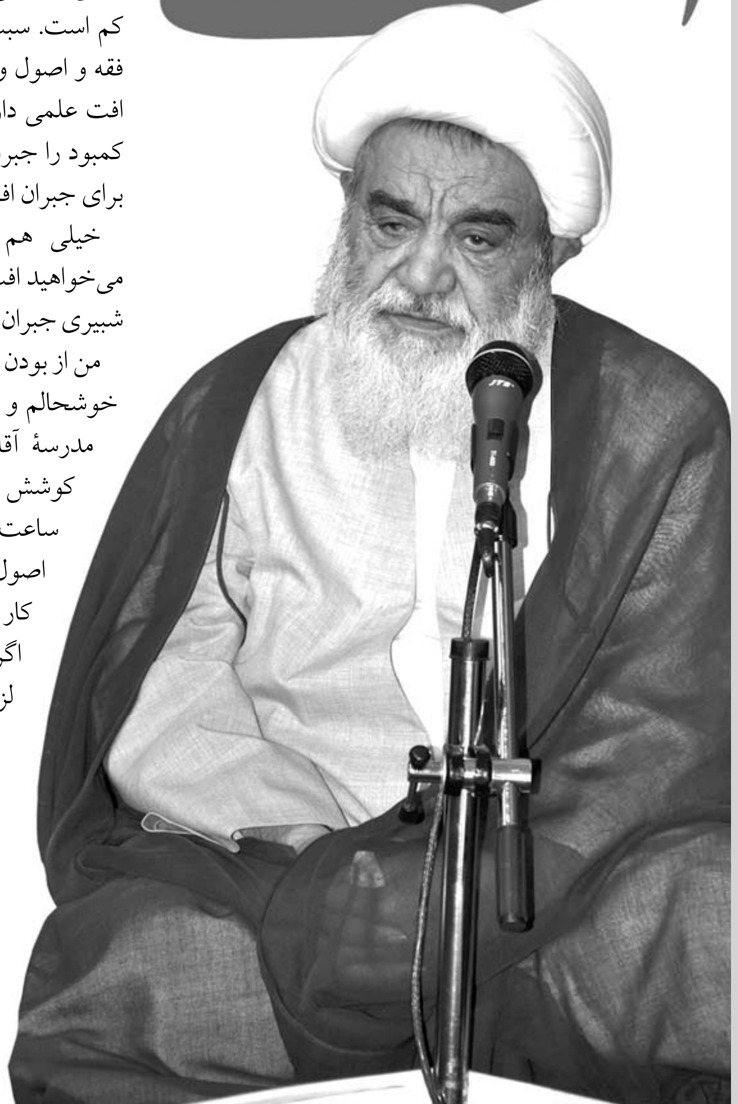
این سفر با برنامه های حاشیه ای بسیار جالبی مثل زیارت اهل قبور قبرستان تخت فولاد، گلزار شهدای اصفهان، زیارت مرقد علامه مجلسیین، دیدار از مدرسهٔ امام صادق 7 (مدرسه چهارباغ)، مدرسهٔ تاریخی باقریه اصفهان (که مرکز پژوهش های حوزهٔ علمیه نیز می باشد)و نیز مسجد جامع اصفهان همراه بود.



حضرت آیة الله مظاهری

بیانات حضرت آیة‌الله العظمی مظاهری در دیدار با طلاب مدرسهٔ فقهی امام محمد باقر 7

افت علمی حوزه‌ها را جبران کنید



بسم الله الرحمن الرحیم

خدا را شکر می‌کنم خدمت شما عزیزان رسیدم. سابقه شما را می‌دانم. خوشحالم و امیدوارم این چند کلمه‌ای که با شما صحبت می‌کنم، برای من و برای شما مفید باشد.

افت علمی حوزه‌ها را جبران کنید

مطلب اول اینکه این طور مدارس در وضع فعلی واجب است، لازم است بزرگانی نظیر آقای شبیری چنین مدارسی تشکیل بدهند و این دو سه تا مدرسه کم است. سبب آن هم این است که حوزه‌ها از نظر فقه و اصول و آنچه فقه و اصول وابسته به آن است، افت علمی دارند و بر بزرگان لازم است این افت و کمبود را جبران کنند و این مدرسهٔ شما یعنی تلاش برای جبران افت علم در حوزه‌ها.

خیلی هم باید شکر کنید که الحمدلله شما می‌خواهید افت علم در حوزه‌ها را زیر نظر مثل آقای شبیری جبران کنید. خیلی باید شکر کنید.

من از بودن این دو سه تا مدرسهٔ فقهی در قم، خیلی خوشحالم و خیلی هم برای این مدارس مخصوصاً مدرسهٔ آقای شبیری دعا کردم. دیگر تلاش و کوشش وظیفهٔ شماست. حداقل ۱۰ الی ۱٤ ساعت، راجع به فقه و اصول و آنچه فقه و اصول وابسته به آن است، به صورت عالی کار کنید. این در وضع فعلی لازم است. اگر نگوییم واجب عینی، می‌توانیم بگوییم لزومش خیلی بالاست.

ملا شدن مشکل است

مطلب دوم توجه به این مطلب که ملا شدن مشکل است. اینکه می‌بینید که حوزه‌ها افت علم دارد، برای خاطر این است که طلاب نمی‌خواهند مشکلات را تحمل بکنند. معمولاً می‌خواهند یک کاری بکنند، برای استفاده از امکانات حوزه یک درسی بروند؛ بعد هم یک کار نویسندگی یا کاری مشابه. بدون



این که یک کار اساسی برای نظام یا اسلام کرده باشند؛ لذا مثلاً می‌بینید که بعضی از مؤسسه‌ها در سال یک میلیون کتاب تحویل جامعه می‌دهند؛ اما حالا فقه و اصول که پایهٔ مکتب تشیع است، چه طور؟

آن کاری که امام صادق 7 کردند این بود که شاگردانی تربیت کردند که تشیع مرهون آنها است، آن چرا افت پیدا کرده‌است؟ صاحب جواهرها کجا رفتند؟ صاحب ریاض‌ها، صاحب مسالک‌ها کجا رفتند؟ چرا دیگر نظیر مسالک‌ها، نظیر کشف اللثام‌ها، نظیر جواهرها نیست در حالی که اینها همه کار فردی می‌کردند. کار لجنه‌ای نمی‌کردند.

صاحب جواهر یک با مشکل‌های فراوان دوره فقه نوشته است که برای تشیع افتخار است. در حالات صاحب جواهر می‌بینیم که خیلی مشکل داشته است. اما کار، تلاش و کوشش، جواهر را ساخت. پسرش می‌میرد؛ شب که جنازه را در اتاقش گذاشته بودند تا فردا تشییع کنند، پای جنازهٔ پسرش جواهر می‌نویسند. همان کاری که شب گذشته کرده بود، آن شب هم همان کار را کرد.

صاحب ریاض می‌گوید که وهابی‌ها ریختند در نجف و نجف را غارت کردند. من زن و بچه‌ام را از پشت بام روانه کردم، رفتند ولی یک بچهٔ شیرخوار برای من گذاشتند. وهابی‌ها آمدند من و بچه رفتیم جایی پنهان شدیم. خدا رحم کرد بچه گریه نکرد. همین صاحب ریاض می‌نویسد که وقتی وهابی‌ها رفتند من ادامهٔ ریاضم را نوشتم. معلوم است چنین فردی به تنهایی می‌تواند یک دورهٔ فقه بنویسد.

نمی‌دانم و نمی‌توانم و نمی‌شود و اینها نباید در قاموس ما راه داشته باشد. اگر بخواهیم می‌شود، می‌توانیم. هم می‌توانیم و هم می‌شود و هم جامهٔ عمل می‌پوشد.

ما الآن افت علم داریم. به این زودی هم حوزه، به طور کلی، یعنی من حیث هو حوزه، نمی‌تواند این افت علم را درست بکند. بهترین راه هم، همین فکرِ آقای شبیری و آقای خرم‌آبادی و امثال اینهاست. همین مدرسه شما. فعلاً فکر همین است، خیلی فکر خوبی است. اقلاً در چندین سال بتوانند چند مجتهد و یک جامع الشرایط تحویل جامعه بدهند.

تقوا داشته باشید

بله یک مطلب مهم دیگر هم هست. باید در عمق جان شما تقوا و روح خدا ترسی حکم فرما باشد: اخلاق عملی. باید دست شما را بگیرند تا بتوانید جلو بروید. بتوانید درخت رذالت را از دل بکنید، درخت فضیلت را به جای آن بکارید و بارور کنید. هم خودتان از میوهٔ آن استفاده کنید، هم دیگران. شاخه‌ای از شجرهٔ طیبهٔ قرآن بشوید.

باید دست لطف امام زمان 7 روی مدرسهٔ شما باشد و اگر بخواهید دست لطف امام زمان روی مدرسهٔ شما باشد، باید در این مدرسه نماز شب خوانده شود، آن هم به طور عالی. باید با قرآن و با توسل به ائمه : انس داشته باشید.

باید این سیاست بازی‌ها، غیبت و تهمت و شایعه، آن هم به نام دین در مدرسهٔ شما نباشد. غیبت بوی گند دارد، آقا امام زمان 7 در مدرسه‌ای که غیبت در آن باشد، نمی‌آیند. این تهمت‌ها، این حرف‌هایی که الآن هست، دور کننده از امام زمان 7 است. وقتی من این سایت‌ها و روزنامه‌ها را می‌بینم، به نظرم می‌رسد اینها روزنامه نیست، سایت نیست، فحش نامه است، تهمت نامه است، سیاست‌بازی است.

خدا معلم اخلاقتان باشد

کار شما خیلی مهم است، جبران خسارت حوزه‌ها. اگر از شما بپرسند چه کاره هستید، باید همین را بگویید. بگویید من آمدم در این مدرسه، زیر نظر کسی که خودش این کاره است تا افت و خسارت حوزه‌ها را جبران کنم. به دیگران هم بگویید تا این طور شناخته شوید. به خودتان هم تلقین کنید. من این هستم، می‌توانم، حتماً می‌شود؛ اما رنگ می‌خواهد. دست عنایت امام زمان را می‌خواهد. دست عنایت خدا را می‌خواهد: ﴿وَمَنْ یَتَّقِ اللَّهَ یَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً وَیَرْزُقْهُ مِنْ حَیْثُ لَا یَحْتَسِبُ﴾[1]. این کار دوم از نظر قرآن مهم‌تر از کار اول است. مشکل‌تر از کار اول هم هست. قرآن می‌گوید اگر خدا معلم اخلاق نباشد، هیچ کس نمی‌تواند خودش را مهذّب کند. ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَیْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَى مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَداً وَلَكِنَّ اللَّهَ یُزَكِّی مَنْ یَشَاءُ وَاللَّهُ سَمِیعٌ عَلِیمٌ﴾[2] خدا باید معلم اخلاق شما باشد. اخلاق نظری و اخلاق عملی. خدا دست شما را بگیرد و همین طور کم کم جلو ببرد تا وقتی که مجتهد جامع الشرایط شدید، دیگر صفت رذیله‌ای در دل شما نباشد. مشکل است، اما لازم است. اگر این نباشد به جایی نمی‌رسید، قطعاً به جایی نمی‌رسید.

---

۱. طلاق، آیات ۲ و ۳.
۲. نور، ۲۱.



بدون تلاش شبانه‌روزی به جایی نمی‌رسید

باید از آقای شبیری و از آقازاده‌هایشان خیلی تشکر کرد. این فکر آقای شبیری، به دست آقازاده‌هایشان اجرا می‌شود. این کار خیلی خوب است اما شما باید بدانید اگر چنین کاری بخواهد نتیجه دهد باید در یک شبانه روز ده تا چهارده ساعت کار کرد. در شبانه روز، اقلاً، دست کم.

تلاش و علم و تقوا فقه تشیع را زنده می‌کند

اگر چنین کنید، خدا شما را متنفع و مهذّب می‌کند و حتماً هم می‌کند چون هم علمتان ثواب دارد و مورد عنایت امام زمان 7 است و هم تقوایتان موجب می‌شود خدا دستتان را بگیرد. به عبارت دیگر آیهٔ شریفه می‌فرماید: ﴿إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾[3] آن چیزی که من و آقای شبیری از شما می‌خواهیم مصداق این آیهٔ شریفه است ﴿إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾

بروید در تاریخ بررسی کنید. از کسانی که تخصص در این تاریخ دارند، نبوغی هم دارند، مثل خود آقای شبیری بپرسید. خواهید دید کسانی که به جایی رسیده‌اند، هر چند شبانه روز زحمت کشیده‌اند اما افراد فوق العاده مهذبی هم بوده‌اند؛ درخت رذالت را از دل کنده بودند. اگر این تهذیب نباشد آن علم، من حیث هو هو، نمی‌تواند کاری بکند و لذا نمی‌تواند فقه تشیع را زنده بکند.

طلبه‌های امام صادق 7 خیلی کار کرده‌اند. در آن بحبوحه‌ها، در آن خطرها. حتی هم که استاد همیشه در دسترس نبود. آقا امام صادق 7 گاهی زندان بودند، گاهی تبعید بودند، گاهی درسشان ممنوع بود، گاهی در مقابل درس امام صادق 7 دکان باز می‌کردند؛ اما تا یک فرصتی پیدا می‌شد، بیش از هزار نفر از شاگردان خاص امام صادق 7 ، اطراف ایشان را می‌گرفتند. همین‌ها چهارصد کتاب اینها نوشتند، اصول اربع مأة. از برکت همین چهارصد کتاب است که ما الآن به قول امام رضوان الله تعالی علیه جعفری هستیم. ایشان می‌فرمودند که ما مفتخریم دریای بی‌پایان فقه ما، اثر زحمات امام صادق است،[4] ما جعفری هستیم، به این موضوع افتخار می‌کنیم. من یک وقت می‌گفتم حضرت امام دو چیز دیگه هم باید گفته باشند:

۱. ما افتخار می‌کنیم که جعفری هستیم برای اینکه دریای بی‌پایان اعتقادات ما، اثر امام صادق 7 است.

۲. ما افتخار می‌کنیم که جعفری هستیم دریای بی‌پایان اخلاق ما مرهون امام صادق 7 است.

اما امام صادق تنها، نبودند. مذهب شیعه مرهون شاگردهای ایشان هم هست، طلبه‌هایی مثل شما. با هر زجری حاضر بودند درس بخوانند، با هر زندان و شکنجه‌ای حاضر بود زحمت بکشند تا فقه تشیع را ثبت کنند و از نسلی به نسل دیگر برسانند تا الآن که به ما رسیده است. الحمدلله ما با وجود دو سه میلیون روایت، هم در اعتقادات، هم در اخلاق و هم در فقه مستغنی هستیم. اینها مال شماست. باید در اینها تحقیق بکنید و از نسلی به نسل آینده بدهید.

من خیلی ترس دارم که نسل آینده چه می‌شود؟ آیا همین افت علمی که در هم حوزه‌ها هست، ادامه پیدا می‌کند یا نه؟ باید مدرسه‌هایی، افرادی مثل شما را تربیت کنند و به نسل آینده تحویل بدهند تا آنها آنچه را امام صادق 7 به شاگردهایش و شاگردهایش به نسل بعدی داده‌اند، حفظ شود و استمرار پیدا کند.

باید کتاب و اثر علمی داشته باشید

مطلب بعدی این است که شما باید در فقه و اصول کتاب داشته باشید. تقریراتتان را بنویسید. حضرت آیت الله شبیری یک ملای باسواد است. من چهارده سال با ایشان در درس آقای داماد حاضر بودم؛ اما نه فقط درس‌ها. آقای شبیری در کار کردن عجیب بود. قبل از چهارده سال مشترک، چند سال هم قبل از من ایشان در درس آقای داماد حاضر بودند. آقای داماد هم یک آدم محقق و درس خوانده‌ای بود که جداً کار می‌کرد. گاهی از اوقات به من می‌گفت فلانی من دیشب هشت ساعت روی این مسأله کار کردم. آقای شبیری هم همین طور بود. علاوه بر این من یک عمر با آقای شبیری رفیق بودم. یک وقت آقای داماد با آقای بروجردی به مشهد رفته بودند. آقای داماد راجع به آقای بروجردی می‌گفتند که ایشان به تنهایی دین را هضم کرده است. آقای شبیری هم این جور بود. ایشان براستی مقدس است، براستی متدیّن است و این تدین ایشان باید

---

۳. انفال، ۲۹.

۴. «و ما مفتخریم که مذهب ما «جعفری» است که فقه ما که دریای بی‌پایان است، یکی از آثار اوست.» بخشی از وصیت نامهٔ حضرت امام خمینی 1 ،صحیفه امام، ج۲۱، ص ۳۹۷.

به مدرسهٔ شما رنگ بدهد. آقای شبیری آدم عاقلی است. از عقل آقای شبیری باید استفاده بکنید. حضرت امام 1 گاهی اوقات در درس به ما می‌گفتند یک طلبه اگر بخواهد کار بکند، هم باید ملّا باشد، هم متدیّن باشد و هم عاقل. آقای شبیری انصافاً این گونه است. هم ملّاست، هم متدین و هم عاقل. چرا باید ایشان یک دورهٔ تقریرات اصول نداشته باشد؟ تقصیر شماست دیگر! چرا؟ چرا باید فقه ایشان چاپ نشود؟ چون فقه ایشان فقه متفرّقی است، لجنه‌ای باید تشکیل شود. این تفرقاتش را شما باید درست کنید و سالی یک جلد کتاب فقه از ایشان چاپ کنید. اقلاً! فقه ایشان به درد می‌خورد. فقه ایشان عالی است. از خودشان، مطلب جدید دارند. آقای شبیری فقیهِ فقط تتبعی نیست، یعنی علاوه بر تتبع، تدقیق ایشان مهم است که از آقای داماد و از پدرشان به ارث برده‌اند. خدا رحمت کند، من با پدر ایشان هم رفیق بودم. یک آدم ملا و بی‌سر و صدا. یک آدم متدیّن. در مدرسهٔ فیضیه نماز می‌خواندند، یک شکوهی داشت. آقای زنجانی، راستی آدم عاقلی بود. آن عقل به این پسر ارث رسیده است. هم ملّاست، هم متدیّن، هم عاقل. از عقلش استفاده کنید. از دینش برداشت کنید و متدین شوید. از درسش، از کتاب‌هایش استفاده کنید.

حالا اگر این کار را نمی‌کنید، که باید بکنید، حداقل مدرسهٔ آقای زنجانی سالی دو سه جلد کتاب در فقه و اصول به طلبه‌ها بدهد، چاپ و منتشر کند. ما همیشه به فکر این بودیم مدرسهٔ آقای شبیری، کتاب فقه ایشان را می‌آورد تا ما مطالعه کنیم، ولی تا حال که نیامده است. کی می‌شود این اصول آقای شبیری منتشر شود؟!

اصولشان هم خیلی خوب است. از خودشان حسابی مطلب جدید دارند. ایشان براستی در اصول کار کرده‌اند و جدی هم کار کرده‌اند.

من از آقازاده‌هایشان هم گله دارم. آقازاده‌هایشان هم انصافاً خیلی خوبند. اینها همه چیزشان خوب است. من با اینها رفیقم. پسر من بیشتر رفاقت دارد. اینها هم خیلی بالایند. خوب ایشان باید این کتاب‌های پدرشان را چاپ کنند. ضمناً ایشان باید مواظب باشند این ابهت آقای زنجانی با سیاست‌بازی‌ها از بین نرود. یک دفعه العیاذ بالله باندها بخواهند از ایشان سوء استفاده بکند. یک دفعه سیاست‌مدارها بخواهند ایشان را توی صحنه بکشانند.

ما طلبه‌ها فکر می‌کنیم واجب یعنی نماز، مستحبش هم یعنی نماز شب. اینها باید باشد. شکی نیست؛ اما این نوشتن‌ها هم لازم است، واجب است. من خیلی دلم می‌خواهد کتاب‌های آقای زنجانی را ببینم. هم در قم، هم وقتی اینجا دلم هوای آقای شبیری را می‌کند، ایشان را این جور دعا می‌کنم: خدایا علم ایشان را زنده کن. خدایا تقوای ایشان را بنما. ابهت و شخصیت حوزوی ایشان را حفظ بفرما. این ابهت و شخصیت حوزوی آقای زنجانی خیلی بالاست.

وقتی من طلبه بودم و درس آقای داماد می‌رفتم، آقای زنجانی رفقای خیلی عالی‌ای داشتند که متأسفانه از دست ایشان رفت والّا آنها می‌آمدند و برایتان اخلاق می‌گفتند، فقه می‌گفتند. مرحوم آقای روحانی خیلی خوب بود. بهتر از ایشان آقای احمدی میانجی بود. من با اینها خیلی رفیق بودم. خیلی هم دوستشان داشتم. این آقای احمدی میانجی براستی همتای آقای شبیری بود. چندین سال هم با هم مباحثه داشتند. جای ایشان خیلی خالی است. ای کاش بودند و به شما کمک می‌کردند. ماشاءالله رفقای خوبی داشتند و دارند. من دلم می‌خواهد این ابهت و شخصیت آقای زنجانی که پیش همه محرز است، ضربه نخورد. ضربه خوردن این ابهت و شخصیت آقای زنجانی گناه دارد. حضرت امام 1 بعضی اوقات دربارهٔ جسارت به مراجع و ملاها می‌گفتند: ذنب لایغفراست و ولایتش قطع می‌شود. ضربه به شخصیت و ابهت آقای شبیری، ولایت را قطع می‌کند. ذنب لایغفر! و شما عزیزان باید این ابهت و شخصیّت آقای زنجانی را حسابی حفظ کنید. هم راجع به علمشان، هم راجع به تقوایشان و هم راجع به عقلشان.

دیگر بیش از این مزاحمتان نشوم. امیدوارم آنچه گفتم، مرضی امام زمان 7 باشد. آقا امام زمان 7 آقای شبیری را خیلی دوست دارند. شما هم تا سرحد عشق ایشان را دوست داشته باشید. از ایشان استفاده کنید که وجود مغتنمی است. خدا نکند روزی بیاید قم، بدون شبیری زنجانی باشد مثل الآن که قم بدون احمدی میانجی است. حسابی افت است. جای او را هیچ کس نگرفته است. همین طور که روایت هم داریم: «إِذَا مَاتَ الْعَالِمُ ثُلِمَ فِي الْإِسْلَامِ ثُلْمَةٌ لَا يَسُدُّهَا شَيْءٌ»[5]. از این فرصت استفاده کنید.

یک جمله هم در مقابل شما بگویم. خوب شد، دلم می‌خواست شما را ببینم، آن جمله این است: «**اللهم قد بلّغتُ...**» دیگه شمایید که ببینیم چقدر از این حرف‌های من برداشت می‌کنید.

خدا را قسمش می‌دهم به عظمت امام زمان 7 توفیق عمل به آنچه گفتم، به همهٔ شما عنایت بفرماید.

والسلام علیکم ورحمة الله و برکاته.

---

۵. محاسن، ج ۱، ص۲۳۳.

گــزارش
بازدید علمی



موسسه دائرة المعارف فقه اسلامی برطبق مذهب اهل بیت علیهم السلام



دومین بازدید علمی طلاب مدرسه فقهی در سال جاری، بیستم آذر ماه به منظور آشنایی با ***موسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر طبق مذهب اهل بیت*** : - زیر نظر حضرت آیت الله سید محمود شاهرودی حفظه الله- انجام شد.

در این دیدار پس از بازدید از کتابخانهٔ مخصوص محققین آن مرکز و اقامهٔ نماز جماعت ظهر و عصر به امامت آیت الله شاهرودی، حجت الاسلام خطیبی بياناتی را در رابطه با معرفی اجمالی مرکز و نیز نامهٔ مقام معظم رهبری نسبت به ضرورت ایجاد مرکزی برای تهیهٔ موسوعه جامع فقه شیعی با اشراف آیت الله شاهرودی ایراد فرمودند.

مهم ترین اهداف و وظایف این موسسه با بهره گیری از رهنمودهای مقام معظم رهبری در حکم ابلاغی و مطابق آنچه در اساسنامهٔ مصوب آن آمده است، عبارت است از:

۱. تدوین مجموعه ای کامل به صورت دائرة المعارف که حاکی از همهٔ ابواب و انظار و مؤلفات فقهای شیعه باشد.

۲. تحقیق و تدوین موضوعاتی که مرتبط با فقه شیعه باشد از قبیل تاریخ فقه اسلام، فقه مقارن، مباحث اقتصاد اسلام، بررسی عناوین مستحدثه، تهیه قاموس فقهی و...

۳. تحقیق و چاپ و نشر منابع مهم فقهی.

٤. انتشار مجلات تخصصی در زمینه های فقهی و مطابق با نیازهای روز جامعه اسلامی.

۵. انتشار کتب و مقالات به زبان های رایج دنیا به منظور معرفی مذهب شیعه در زمینه های گوناگون.

در ادامه حجت الاسلام مقیمی در مورد چگونگی تدوین این قبیل موسوعات و نیز سایر آثاری که در کنار تدوین دایرة المعارف تدوین شده است، توضیحاتی دادند.

قسمت مهم این بازدید علمی، دیدار طلاب با مسئولین هرکدام از قسمت های این پژوهشگاه و بازدید کلی از کارهای انجام گرفته در محل دفتر آنها بود.

مجموعاً سه قسمت از پژوهشگاه ها مورد بازدید قرار گرفت که در هر کدام مسئولین، دربارهٔ نحوهٔ تدوین و مراحل طی شده هر مقاله تا چاپ، تعداد کتب چاپ شده، منابع کتب و... توضیحات مفیدی دادند.

این سه مجموعه عبارت بودند از:

۱. دفتر پژوهشگاه تدوین ***موسوعه کتاب جواهر البلاغه***، ***موسوعه فقه مقارن*** و ***موسوعه کتب شیخ طوسی*** رحمه الله

۲. دفتر پژوهشگاه تدوین ***موسوعهٔ فقه اسلامی*** طبق مذهب شیعه (که مهم ترین فعالیت این مرکز به شمار می آید.)

۳. دفتر پژوهشگاه تدوین ***فرهنگ نامهٔ فقه*** (که به فارسی تدوین شده است و داخل تمامی مدخل های کتاب موسوعه فقه اسلامی به صورت مختصر قرار دارد.)

فن آوری

محمد شریفیان
طلبهٔ سال نهم، دورهٔ سطح مدرسهٔ فقهی امام محمد باقر 7

آشنایی با



از جمله نیازهای طلاب و پژوهشگران دینی دسترسی داشتن به اندوخته های علمی و پژوهشی تا زمان حاضر است. هنگامی که پژوهشگر دینی موضوع یا سؤالی را دنبال می کند، ابتدا باید با یک تتبع مناسب در اطراف مسأله به کارهای انجام شده سری بزنند؛ چون گاهی با این کار جواب سؤال پیدا می شود و گاه زحمات و اندوخته های قبلی کمکی برای پیدا کردن جواب سؤال می شود. این مطلب برای آنها که درگیر پاسخ به سؤالات مختلف هستند، کاملاً واضح است.

آثار و منابع و اندوختهٔ علمی، در لابلای کتابها، نشریات، مقالات، پایان نامه ها و مانند اینهاست و مشکل اصلی دسترسی به این منابع و جستجوی مؤثر در میان آنهاست.

از جمله راه های مناسبی که امروزه در کل دنیا رواج یافته و کمک شایانی به این امر نموده است، پایگاه های اینترنتی است که هر کدام در حوزهٔ خاصی به جمع آوری منابع مبادرت ورزیده اند و امکان دسترسی پژوهشگر را فراهم آورده اند. در این میان، پایگاه هایی که منابع بیشتر و با کیفیت تری را در اختیار می گذارند، از اهمیت بیشتری برخوردارند. به قول یکی از عزیزان، اگر طلبه حداقل بعضی از این پایگاه ها را نشناسد و مراجعه نداشته باشد، در خسران مبین است. برآنیم که در طی چندین مقاله، پایگاه های مهم تر را معرفی کنیم. در شمارهٔ قبلی پایگاه پارسا یا پایگاه اطلاع رسانی سراسری اسلامی معرفی شد و در این شماره به معرفی ***پایگاه مجلات نور*** می پردازیم.

پایگاه مجلات نور

از جمله منابع مهم در فضای علمی امروز مجلات تخصصی و نیمه تخصصی است که جایگاه قلم زدن نویسندگان و انعکاس اقوال بزرگان است. پایگاه مجلات نور یا NoorMags.com سعی نموده است که آرشیو مناسبی از مجلات در حوزهٔ علوم اسلامی و انسانی فراهم آورد. این پایگاه در حدود ۷۴۰ هزار مقاله در قالب ۱۰۰۰ عنوان نشریه را در خود دارد و تمام این مقالات با دسترسی خوب و آسان در اختیار کاربر است.

برای کار با این پایگاه کافی است سری به آن بزنید که با کمی کار کردن در فضای آن کل امکانات آن به راحتی دستتان می آید. لکن برای سهولت بیشتر چند نکته را ذکر می کنیم.

پایگاه یک دسته‌بندی موضوعی از نشریات ارائه کرده است که در بالای صفحهٔ اصلی با گزینهٔ ***فهرست موضوعی*** قابل دسترسی است و نیز در پایین صفحهٔ اولِ موضوعات، قابل رؤیت است. می توانید موضوع مورد نظر را انتخاب کنید تا لیست نشریات مربوطه را ببینید (در شکل شمارهٔ ۱ صفحهٔ اصلی پایگاه و دسترسی به دسته بندی موضوعی مقالات مشخص شده است).

در بالای صفحهٔ اول دو عنوان دیگر هم دیده می شود که یکی فهرست الفبایی است که در آن نشریات بر اساس حروف الفبا لیست شده است و دیگری پدیدآورندگان است که در آن لیست نویسندگان مقالات به طور کامل و بر اساس حروف الفبا قابل رؤیت است و تعداد مقالات هر نویسنده در پایگاه مشخص است.

در صفحهٔ اول ۵ دسته نشریه مشاهده می کنید که عناوین خاصی دارد. ۳ تای سمت راست ثبت خاصی از نشریات است که بستگی به نوع ثبت نشریه در وزارت علوم دارد:

- ***علمی-پژوهشی***،
- ***علمی-ترویجی***،
- ***ISC یا مستند علوم جهان اسلام***.
- عنوان دیگر ***نشریات کهن*** است که در آن لیست نشریات قبل از انقلاب دیده می شود.
- دستهٔ آخر با عنوان ***دسترسی آزاد*** شامل چند نشریهٔ خاص است که استفاده از آن برای عموم آزاد است و کلیهٔ مطالب آنها برای غیر اعضاء هم قابل استفاده می باشد.

عضویت

بحث عضویت برای استفاده از بیشتر مقالات مهم

شکل شمارهٔ ۱

شکل شمارهٔ ۲

است؛ لذا از نوار ابزار بالای صفحهٔ اول استفاده کنید و نام خود را در پایگاه ثبت کنید. برای این کار بر روی گزینهٔ **عضویت** کلیک کنید. فرم مربوطه را پر و تأیید نمایید. (شکل شمارهٔ ۲) برای اتمام کار یک ایمیل برای شما به آدرس وارد شده شما فرستاده می‌شود که باید وارد ایمیل خود شوید و آن ایمیل فرستاده شده را باز کنید و بر روی پیوندی(link) که در آن هست، کلیک کنید تا ثبت نام نهایی شود. با این کار شما تمام مقالات پایگاه را به راحتی می توانید دانلود کنید.

جستجو

ابزار **جستجو** در برنامه ابزاری نسبتاً قوی است که در بالا و سمت راست صفحهٔ اصلی مشاهده می شود.(شکل شمارهٔ ۳) با این ابزار می توانید در مقالات، نشریات و پدیدآورندگان جستجو کنید. جستجو بر اساس نشریات و پدیدآوردندگان ساده و مشخص است و توضیح خاصی ندارد و با چند بار امتحان فرا می گیرید.

در دسترسی به مطالب اگر به وسیلهٔ پدیدآوردگان وارد شوید و نام کسی را انتخاب کنید، لیست مقالات او را در کلیهٔ نشریات می بینید. اگر مقالات او زیاد باشد گزینه ای را در بالای صفحه مشاهده می‌کنید که می توانید در مقالات او جستجو کنید و محل بررسی را محدودتر کنید. به طور مثال اگر با نام «رشاد» در پدیدآورندگان جستجو کنید، به ابتدای حروف *ر ش ا د* می روید و می توانید نام «علی اکبر رشاد» را انتخاب کنید که ١٦ مقاله از او به ثبت رسیده است. در ادامه می توانید از ابزار جستجو در سمت

شکل شمارهٔ ۳

چپ بالای صفحه برای جستجو در آثار ایشان استفاده کنید.(شکل ٤).

جستجو در متن مقالات

اما جستجو در مقالات مهم است تا سؤال خود را در آثار دیگران بررسی کنید. با انتخاب گزینهٔ ***مقالات*** در ابزار جستجو عنوان ***پیشرفته*** ظاهر می‌شود. با انتخاب این گزینه امکان جستجوی خاص برای شما فراهم می‌شود. شما می توانید در عنوان یا چکیده یا متن و... مقالات جستجو کنید یا محدوده را به موضوع یا دستهٔ خاصی محدود کنید تا نتایج بهتری به دست آید. در شکل شمارهٔ ٥ می توانید این دسته‌بندی‌ها و محدوده‌ها را مشاهده کنید.

در بالای صفحه که محل نوشتن عبارت مورد نظرتان است چهار قسمت دیده می‌شود. اولین محل برای شما که با «عنوان تمام این کلمات» برچسب خورده به شما این امکان را می‌دهد که چند کلمه بنویسید. سایت مقاله‌ای را برای شما می‌یابد که تمام این کلمات به نحوی در آن باشد

شکل شمارهٔ ٤

(عملگر AND). در کادر دوم هر عبارتی بنویسید عین آن را جستجو می کند با همان ترتیب و ترکیب. در کادر سوم هر کلمه ای که بنویسید، اگر مقاله ای یکی از آنها را داشته باشد، پیدا خواهد شد (عملگر OR). در کادر چهارمی هم مقالاتی را پیدا می کند که آن کلمه در آن نباشد (عملگر NOT). به طور مثال در شکل ٥، نتیجهٔ جستجوی مورد نظر این است که مقاله هایی را می آورد که در آنها هر دو «دین» و «تجدد» حتماً باشد و یکی از کلمات «اسلام» و «امروز» در آن باشد و کلمهٔ «زمان» در آن نباشد.

نکتهٔ دیگر در جستجو، گزینهٔ ***بهبود نتایج*** در ستون سمت راست است. شما بعد از هر جستجویی این گزینه را در سمت راست می بینید که گزینه هایی را برای اختصاصی کردن نتایج قرار داده است. مثلاً بعد از جستجو در مقالات با عبارت اقتصاد ایران، شما ٣٣٠٠٤ عنوان مقاله دارید ولی با کلیک بر گزینهٔ فارسی (زبان) در سمت راست، تعداد نتایج به ٣٢٤٤٧ می رسد و با فشردن علمی-پژوهشی (رتبهٔ علمی) تعداد نتایج به ١٥٥٢ می رسد.

استفاده از پایگاه مجلات نور بسیار آسان و پرثمر است و نشریات ارزشمندی در آن وجود دارد که بر اهل علم و آشنایان با مجلات تخصصی پوشیده نیست. هدف از این مقاله بیشتر از آموزش، معرفی و مطرح کردن نام پایگاه بود.

شکل شمارهٔ ٥

راهنمای تدوین و ارسال مقالات

راهنمای تدوین مقالات

۱. موضوع مقاله جدید باشد یا لااقل زاویه‌ای جدید از یک موضوع با سابقه را بررسی نماید.
۲. موضوعات صرفاً فقهی، اصولی و رجالی یا امور مربوط به آنها باشد.
۳. مقاله در جای دیگری به چاپ نرسیده باشد یا همزمان برای سایر مجلات ارسال نشده باشد.
٤. مقاله دارای سیر منطقی باشد (تبیین موضوع، واژگان کلیدی، سابقهٔ بحث، اقوال، ادلهٔ اقوال، ادلهٔ مورد نظر محقّق و نتیجه گیری واضح)
۵. مقاله باید دارای یک چکیده حداقل در ۵ سطر در اوّل مقاله شامل تبیین موضوع، ساختار و نتیجه باشد.
٦. مقاله تایپ شده باشد و فایل آن به دفتر مجله تحویل شود.
۷. مقاله حداکثر در ۱۵صفحه A4 با قلم لوتوس ١٤(در متون عربی از فونت بدر استفاده شود) و حداقل در ۲۰ سطر تنظیم شود.

روش ارجاع به منابع در متن و پایان مقاله

۱. آدرس‌دهی مقاله باید به روش پانوشت و با ذکر نام منبع، شمارهٔ جلد و صفحه‌ای که مطلب مورد نظر از آن نقل شده، انجام شود و مشخصات کتاب‌شناسی در فهرست منابع انتهای مقاله قرار گیرد.
۲. تنظیم فهرست منابع در پایان مقاله به ترتیب ذیل می‌آید:
برای درج مشخصات کتاب: نام کتاب، نام و نام خانوادگی نویسنده، ترجمه یا تصحیح یا تحقیق: نام و نام خانوادگی مترجم، مصحح یا محقّق، شهر محل انتشار، انتشارات، نوبت چاپ، سال نشر.
برای درج مشخصات نشریات: نام مقاله، نام و نام خانوادگی نویسنده، نام نشریه، شماره، محل نشر، سازمان یا موسسه یا ارگان منتشر کننده، تاریخ انتشار.

تذکرات

۱. نظریات مندرج در مقالات، الزاماً بیانگر دیدگاه‌های مجله نبوده و مسئولیت آن به عهدهٔ نویسنده آن است.
۲. مجله در ویرایش، تلخیص، پذیرش یا رد مقالات آزاد است.
۳. مقالات ارسالی به هیچ وجه پس فرستاده نمی‌شود.
٤. نقل مطالب مجله با ذکر مأخذ بلامانع است.

آری ، انسان امانتدار آفرینش خویش است و عوالم بیرونی‌اش عکسی است از عالم درون او در لوح آینه‌سان وجود.

طوفان کربلا، طوفان ابتلایی است که انسانیت را در خود گرفته و آن کرانه‌های فراغت، سراب‌های غفلتی بیش نیست.

انسان کشتی شکسته طوفان صدفه نیست رها شده بر پهنه اقیانوس آسمان؛

انسان قلب عالم هستی و حامل عرش الرحمن است، و این سیاره؛ عرصهٔ تکوین. اینجا پهنهٔ اختیار انسان است

و آسمان عرصهٔ جبروت، و امر تکوین در این میانه تقدیر می‌شود...

آه از بار امانت که چه سنگین است!

عالم همه در طواف عشق است و دایره‌دار این طواف، حسین است.

اینجا در کربلا، در سرچشمه جاذبه‌ای که عالم را بر محور عشق نظام داده است،

شیطان اکنون در گیرودار آخرین نبرد خویش با سپاه عشق است

و امروز در کربلاست که شمشیر شیطان از خون شکست می‌خورد؛

از خون عاشق، خون شهید.



السَّلامُ عَلَی الحُسَین



عاشورا درس می‌دهد که جبهه‌ی دشمن با همه‌ی توانایی‌های ظاهری، بسیار آسیب‌پذیر است.



قال امیر المؤمنین علیه السلام من اکثر الفکر فیما تعلم اتقن علمه و تفهم ما لم یکن یفهم

قال امیر المؤمنین علیه السلام:

من اکثر الفکر فیما تعلّم، أتقن علمه و تفهّم ما لم یکن یفهم

غرر الحکم حدیث ۱۲٦٤